

Briefe über die Kantische Philosophie

Von

Carl Leonhard Reinhold

Herausgegeben von

Dr. Raymund Schmidt

Verlag von Philipp Reclam jun. Leipzig



Druck von Philipp Reclam jun. Leipzig

Vorwort des Herausgebers

„Ich habe, vortrefflicher, liebenswürdiger Mann, die schönen Briefe gelesen, womit Sie meine Philosophie beehrt haben, und die an mit Gründlichkeit verbundener Anmut nichts übertreffen kann, die auch nicht ermangelt haben, in unserer Gegend alle erwünschte Wirkung zu tun. Desto mehr habe ich gewünscht, die genaue Übereinkunft Ihrer Idee mit den meinigen und zugleich meinen Dank für das Verdienst, welches Sie um deren faßliche Darstellung haben, in irgendeinem Blatte, vornehmlich dem Deutschen Merkur, wenigstens mit einigen Zeilen bekanntzumachen ... usw."

(Kant an Reinhold in einem Briefe vom 18. Dez. 1787.)

Die vorliegende Neuherausgabe von Reinholds „Briefen über die Kantische Philosophie"*) steht im Zeichen des Kantjubiläums des Jahres 1924. Sie wurde unternommen um Immanuel Kants und um des Studiums seiner Philosophie willen.

Karl Leonhard Reinhold, der sich aus einem Verteidiger der gegen Kants „Kritik" gerichteten Herderschen „Metakritik" schnell zu einem begeisterten Anhänger Kants — um mit Schopenhauer zu reden (Parerga S. 183) zu seinem „ersten Apostel" — entwickelt hat, gebührt das unvergängliche Verdienst, in einer Zeit fast allgemeiner

*) Die „Briefe" erschienen zuerst im „Deutschen Merkur" Wielands, und zwar in den Jahren 1786/87. In Buchform erschienen sie in zweiter vermehrter Auflage bei G. J. Göschen, Leipzig 1790 bis 1792.

Verständnislosigkeit für die Tiefe und Tragweite der Kantischen Revolutionierung des Denkens, die Lehren des Königsberger Philosophen einem großen Publikum zugänglich gemacht zu haben. Es ist ergreifend, in seinem Briefe an Herder vom 12. Oktober 1787 das Bekenntnis seiner „radikalen Genesung“ zu lesen und von dem Entschluß zu hören*), fortan eine der „Stimmen in der Wüste“ sein zu wollen, die dem „zweiten Immanuel“ den „Weg bereiten“ würden. Reinhold ist eine erfolgreiche „Stimme in der Wüste“ gewesen, und schon aus diesem Grunde verdient sein Werk, der Vergessenheit entrissen zu werden. Es ist ein philosophisches Dokument von größter historischer Bedeutung.

Nun knüpft sich an eine solche Wiederbelebung die Hoffnung, diese „Briefe“ möchten in dieser Zeit der Kantfeiern, in der so viele den Namen des „Alleszermalmers“ im Munde führen und doch so wenige nur sein Werk, diesen Mutterschoß unserer gesamten modernen Philosophie, wirklich kennen, ihre werbende Kraft für die Beschäftigung mit der Kantischen Philosophie erneut beweisen.

Die „Briefe“ Reinholds sind keine „Eselsbrücke“, die einem zugreifenden Gedächtnis und einem redebereiten Munde in kurzen leichtfaßlichen Auszügen die Grundthesen des Kritizismus bereitstellen und einen schnellfertigen Leser der Lektüre der Kantischen Schriften ganz überheben. Es handelt sich vielmehr um den Niederschlag eines ernsten, durchaus selbständigen (bis zur Fehlerhaftigkeit) Ringens um die Kantische Gedankenwelt und um dessen Weitergabe. Reinhold hat, trotz der Zustimmung Kants, die wir eingangs zitierten, nicht immer eine glückliche Hand in der Interpretation Kants bewiesen und es gehört deshalb Durchdenken, Vergleichung mit dem originalen Gedankengang Kants dazu, um aus sei-

*) Vgl. Vorländer: Kants Leben, Leipzig 1921. S. 148.

ner Darstellung ein zutreffendes Bild und ein eigenes reifes Urteil zu gewinnen. Aber gerade diese „problematische Natur“ der „Briefe“ macht sie auch heute noch zu einer vortrefflichen Einführungsschrift — freilich zu einer solchen für denkende Menschen.

Diese Neuausgabe geschieht also nur indirekt zu Ehren Reinholds. Es soll damit keine Reinhold-Renaissance heraufbeschworen werden. Es soll die deutsche Philosophie nicht noch einmal auf den Weg gewiesen werden, den Kuno Fischer*) „Die dreifache Steigerung: Reinhold, Fichte, Schelling und Hegel“ genannt hat. Wir kennen heute die Schwächen der Reinholdschen Kantinterpretation**) und ihre Gefahren. Den Geist jedoch, welchen Reinhold mit seiner Werbeschrift heraufbeschwor, diesen Geist ernster und fruchtbarer Arbeit an den Grundproblemen der kritischen Philosophie, diesen ehrlichen Ernst des Philosophierens, den möchte unsere neue Ausgabe wohl wiedererwecken helfen.

Zur näheren Orientierung über Reinholds äußeren Lebensgang seien hier einige Zeilen aus dem zweiten Bande der „Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwicklung“ von Ernst Reinhold***) (dem Sohne unseres Verfassers) abgedruckt.

„Karl Leonhard Reinhold wurde zu Wien 1758 geboren. In seinem Knabenalter nach zurückgelegtem vierzehnten Lebensjahre 1772 als Novitius in das damalige Jesuitenkollegium zu St. Anna in seiner Vaterstadt aufgenommen, und im darauffolgenden Jahre nach der 1773 erfolgten Aufhebung dieses Ordens in das gegenwärtig noch bestehende Kloster der Barnabiten daselbst ein-

---

*) Kuno Fischer: „Geschichte der neueren Philosophie“. Jubiläumsausgabe Bd. V, S. 635.

**) Eine gute Darstellung befindet sich in Ernst Cassirer: „Das Erkenntnisproblem“, 3. Bd. S. 33ff.

***) Dritte Auflage. Jena 1845. S. 79.

getreten, entzog er sich bei einer durchaus veränderten Lebensansicht im jugendlichen Mannesalter 1783 durch die Flucht diesem Verhältnis. Er begab sich zunächst nach Leipzig, wo er als Student immatrikuliert wurde und die Vorlesungen Platners und anderer Professoren hörte. Von da ging er 1784 nach Weimar. Hier ward er 1785 Wielands Schwiegersohn und Teilnehmer an der Redaktion des von Wieland herausgegebenen Deutschen Merkur, und machte sich schon vor der Herausgabe der ‚Briefe über die Kantische Philosophie' durch mehrere geistreiche und gesinnungsvolle Schriften, insbesondere durch die ‚Ehrenrettung der Reformation' vorteilhaft bekannt. Von 1787—1794 lebte er als Professor der Philosophie in Jena. Er folgte 1794 einem Ruf an die Universität Kiel. Dort starb er als Königlich Dänischer Etatsrat und Ritter vom Danebrog 1823."

Leipzig, im September 1923.

Dr. Raymund Schmidt.

Briefe
über die Kantische Philosophie
Erster Band

Vorrede

Der Mann, an welchen die hier gesammelten Briefe gerichtet sind, gehört unter die wenigen, denen Philosophie am Herzen liegt, und die von der eben nicht sehr beträchtlichen Anzahl der Gelehrten, welche sich gegenwärtig mit ihr beschäftigen, den kleinsten Teil ausmachen. Philosophie ist zwar nicht sein bürgerliches Berufsgeschäft. Aber sie interessiert ihn vielleicht eben darum mehr, als die meisten, für welche sie es ist; sie interessiert ihn unmittelbar durch sich selbst. Philosophieren heißt ihm die Wahrheit um Ihrer selbst willen suchen, die, pflegt er zu sagen, nirgendwo mehr verkannt wird, als wo sie Marktpreise hat.

Ungeachtet aber die Philosophie ziemlich weit außer dem Wirkungskreise seines Posten liegt: so ist sie doch gleichwohl für ihn nichts weniger als bloßer Zeitvertreib. Als Weltbürger, ein Charakter, den er mit dem eines Staatsbürgers sehr wohl zu vereinigen weiß, kennt er vielmehr keine angelegentlichere und ernsthaftere Beschäftigung. Er gibt zu, daß man ihrer entbehren könne, um den kirchlichen Lehrbegriff von einem der drei im heiligen römischen Reiche privilegierten Bekenntnisse zu beweisen, und die andern zu widerlegen, um nach dem Buchstaben positiver Gesetze, oder nach dem Sinne des Regenten Recht zu sprechen, um als Arzt glückliche Kuren zu machen, ja sogar um als Staatsfinanz- und Kriegsminister eine glänzende Rolle zu spielen. — Allein desto weniger ist er von der Überzeugung abzubringen, daß die Festsetzung der Pflichten und Rechte der Menschheit

in diesem, — und des Grundes unserer Erwartungen von einem zukünftigen Leben ohne Philosophie schlechterdings unmöglich sei. Auch hierin weicht er von der herrschenden Denkart des Zeitalters ab, daß er diese Festsetzung für das wichtigste von allem hält, was Menschen, und insbesondere Philosophen, wichtig sein kann. Er glaubt, wir würden alle Ursache haben, die Realitäten, die nichts weiter als keine Negationen sind, in unsere Philosophie zurück zu wünschen, wenn es dahin käme, daß unsre Philosophen keine anderen Realitäten anerkennen wollten, als solche, die sich mit den Händen greifen lassen.

Nicht ohne Kummer glaubt er bemerkt zu haben, daß der Zustand unserer wissenschaftlichen und gelehrten Kultur durch ein sich immer weiter ausbreitendes Streben nach dem handgreiflich Soliden bestimmt werde, daß der nie sehr große Enthusiasmus der Nation für ihre Dichter und Philosophen sichtbar abnehme, daß die Sittlichkeit durch die Sittenlehrer immer allgemeiner zur eigennützigen Klugheit herabgewürdigt, daß die Rechte der Menschheit von den Rechtverständigen immer ausdrücklicher aus dem Vorteile eines einzelnen Staates erklärt, daß die Angelegenheiten der Religion von hell denkenden Köpfen beiseite gesetzt, und größtenteils dem fruchtlosen Kampfe zwischen den Verteidigern des Aberglaubens und Unglaubens überlassen werden, daß die Elementarphilosophie durch das Bestreben, sie der Vorstellungsart des gemeinen Mannes näher zu bringen, ausarte, und der Wert der Lehrbücher nach dem Verhältnisse, in welchem sie das Denken ersparen, geschätzt werde, daß jede Schrift, die neue Ideen aufstellt, in eben dem Verhältnisse mißverstanden, widerlegt, und verschrien werde, und daß endlich die wenigen Selbstdenker in ihren von Zeit zu Zeit fast gegen den Dank des Publikums, erscheinenden Versuchen sich untereinander mehr als jemals, mit und ohne Vorsatz, und so bestimmt

entgegenarbeiten, daß immer der eine niederreißt, was der andere gebaut hat.

Da meiner Überzeugung nach die Hauptquelle dieses Unwesens da, wo sie mein Freund am wenigsten vermutet hatte, im inneren Zustande der Philosophie selbst, und zwar in dem gänzlichen Mangel derjenigen Prinzipien liegt, die er für längst gefunden hält: so blieb mir, um ihn zu beruhigen, nichts anderes übrig, als der Versuch, ihn auf einige der wesentlichsten Bedürfnisse der bisherigen Philosophie aufmerksam zu machen; und da ich eine neue kennengelernt habe, die diese Bedürfnisse zu befriedigen verspricht, ihn zum Studium derselben einzuladen, aufzumuntern, und vorzubereiten. Auf diese Weise entstanden die Winke über die Beschaffenheit der gegenwärtigen und zukünftigen Philosophie, die den Inhalt dieser Briefe ausmachen.

Mein Freund hat diese Winke verstanden. Sie haben ihn zu einer Kritik des Systemes vermocht, das er bisher in Ermanglung eines besseren angenommen hatte, und das noch keineswegs zur zweiten Natur seiner Vernunft geworden war. Freilich hatte er es auch weder selbst erfunden noch verbessert. Denn seitdem er über den dogmatischen Theismus selbst denkt, ist er überzeugt gewesen, daß sich derselbe vielleicht besser erörtern, aber gewiß nicht fester begründen lasse, als es schon vor ihm durch andere geschehen ist. Vielleicht würden meine Briefe ihren Zweck verfehlt haben, wenn mein Freund durch tägliche Vorlesungen über Philosophie, nach was immer für einer der bisherigen Vorstellungsarten, genötigt gewesen wäre, während der Zeit, da er im Begriffe war, sich in einem völlig neuen Gesichtspunkte nach und nach zu orientieren, täglich zu dem Alten zurückzukehren, aus welchem er gerade das Gegenteil zu sehen gewohnt war. Würde er in diesem Falle nicht, vielleicht ohne es selbst zu wollen, durch lautes Denken widerlegt haben, was er in stillen Betrachtungen

kaum zu prüfen angefangen hatte? Hätte mein Freund irgendein metaphysisches System als Schriftsteller neu aufgestellt, oder auch nur neu eingekleidet, so würde ich bei ihm zwar nichts von der gewöhnlichen Eitelkeit berühmter Männer, die durch jede Veränderung in der Vorstellungsart ihrer Zeitgenossen, die nicht durch sie selbst bewirkt wurde, zu verlieren glauben — und nur sehr weniges von der natürlichen Vaterliebe des Schriftstellers für die Frucht seines Geistes — aber vielleicht um so viel mehr von einer gewissen Stärke und Evidenz seiner vorigen Überzeugungen zu besorgen gehabt haben, die sich in ähnlichen Fällen aus psychologischen Gründen wohl ebensogut, als aus der Gründlichkeit des verteidigten Systems erklären läßt. Endlich kam mir bei meinem Freunde nicht wenig zustatten, daß er sich eben itzt in der Blüte des männlichen Alters befindet. Nicht etwa weil im entgegengesetzten Falle von ihm gelten würde

Turpe putant parere minoribus, et quae
Imberbes didicere senes perdenda fateri:

sondern weil es ihm dann vielleicht an Mut und Zeit gefehlt haben würde, sich einer Zergliederung seines Lehrgebäudes zu unterziehen, bei welcher kein Stein desselben über dem andern bleiben durfte.

Da ich Briefe und kein System, Winke und keine Demonstrationen, für einen geübten Selbstdenker, und nicht, weder für einen von Vorkenntnissen entblößten Anfänger, noch auch für einen Gelehrten, der die Philosophie nur durch sein Gedächtnis kennengelernt hat, schrieb: so durfte, ja, mußte ich sehr oft Erörterungen und Beweise weglassen, welche in jedem der entgegengesetzten Fälle hätten gegeben werden müssen.

Bei der Durchsicht der bereits im Merkur abgedruckten Briefe habe ich durch eingeschaltete Erörterungen einigen mir bekannt gewordenen Mißverständnissen meiner Meinung abzuhelfen, und durch verdoppelte Sorgfalt

für Klarheit und Präzision des Ausdruckes den künftigen vorzubeugen gesucht. Aber wenn mich ein Verteidiger der mystischen Theologie für einen Naturalisten ausruft, unter den neuesten Feinden der Offenbarung nennt, und als einen solchen mit Spott und Ernst zurecht weist, weil ich mich gegen den Supernaturalismus, das heißt gegen ein philosophisches System erklärt habe, welches die in der Form der Vernunft gegründete Idee von der Gottheit aus übernatürlichen Erscheinungen ableitet: so gestehe ich, daß es mir schlechterdings unmöglich ist, solchen Mißdeutungen zuvor zu kommen. Noch weniger würde mich eine viel größere Deutlichkeit im Denken, und Gewalt über die Sprache, als ich zu erringen imstande bin, gegen die Zweifel und Einwürfe derjenigen schützen, die, weil sie in meinem Buche nichts als Blößen aufsuchen, in demselben auch nichts als Blößen finden können.

Der nächstfolgende Band wird sich hauptsächlich mit den bisherigen Vorstellungsarten über Sittlichkeit, Freiheit und Instinkt, verglichen, mit den Resultaten beschäftigen, welche die kritische Philosophie über diese wichtigen Gegenstände festsetzt.

Jena, den 23. April 1790.

Inhaltsübersicht des ersten Bandes

Erster Brief

Der Geist unseres Zeitalters und der gegenwärtige Zustand der Wissenschaften kündigt eine allgemeine Reformation der Philosophie an

Sie bestehen also auf Ihrer Meinung, lieber Freund, daß die verhältnismäßige Kultur des Geistes unserer Nation in dem protestantischen Teile abnehme, seitdem sie in dem Katholischen zunimmt? Ich könnte Sie fragen, ob Sie bei der Vergleichung, aus der Sie dies Resultat gezogen, auf der einen Seite die wirklich größere Raschheit, die sich mit dem ersten Eifer verliert, auf der andern aber die scheinbare Langsamkeit in Anschlag gebracht haben, die sich auf eine optische Täuschung gründet, und die bei der fortschreitenden Vernunft, so wie bei der Sonne, in eben dem Verhältnisse auffallender wird, als beide über ihren Horizont höher hinaufrücken? — Allein Sie haben, nach Ihrer Versicherung, den Gang des Geistes unter den Protestanten nur mit sich selbst verglichen, und befunden, daß er sich nicht etwa nur langsamer fortbewege, sondern wirklich zurückzugehen im Begriffe sei. Die vielen Tatsachen, durch welche sich Ihnen diese Erscheinung ankündiget, eröffnen in der perspektivischen Stellung, die Sie denselben in Ihrem Briefe gegeben haben, allerdings keine tröstliche Aussicht in die Zukunft; und ich gestehe Ihnen, daß ich keine einzige darunter fand, die ich leugnen oder auch nur in Zweifel ziehen könnte. Ich enthalte mich aber auch aller Einwendungen,

die ich gegen die Bedenklichkeit einiger dieser Tatsachen vorbringen könnte; weil Sie die Wahrscheinlichkeit Ihrer Meinung mehr nach der Zusammenwirkung aller, als nach der Stärke der einzelnen angegebenen Gründe beurteilt wissen wollen. Um Ihnen zu zeigen, daß ich Sie ganz verstanden habe, will ich Ihre wesentlichsten Bemerkungen aus dem Gefolge von Tatsachen und Schlüssen, womit Sie dieselben in Ihrem Briefe begleitet haben, ausheben, und mit meinen eigenen Worten hier wiederholen.

Seitdem (meinen Sie) der freie Vernunftgebrauch in den Angelegenheiten der Religion für seine alten Verteidiger den Reiz einer verbotenen Frucht zu verlieren anfängt, tritt an die Stelle des vorigen Eifers für die Rechte der Vernunft eine Gleichgültigkeit ein, die bereits hin und wieder in Haß und Verachtung übergeht, und sich mit einem allgemeinen Mißtrauen zu enden droht. Wer nicht schon überzeugt ist, daß die Vernunft in unseren Tagen zu weit gegangen ist, der fürchtet wenigstens, sie werde zu weit gehen, und sucht entweder ihre alten willkürlichen Schranken wieder hervor, oder erfindet sich neue. — Das ausschließende Recht der Vernunft über den Bibelsinn zu entscheiden, dieses Recht mit dessen Anerkennung der ganze Protestantismus steht oder fällt, wird selbst von protestantischen Theologen mit einem Eifer angefochten, der nicht wenig dazu beitragen mußte, die alten Hoffnungen und Anstalten der römischen Wiedervereiniger wieder aufzuwecken. — Die Appellationen von der Vernunft an Empfindung, an gesunden Menschenverstand, an Intuitionssinn, Gottesgefühl usw. werden immer lärmender und häufiger, und von jedem dieser Winkeltribunale werden Entscheidungen gegen die vollgültigsten Aussprüche der ersteren eingeholt. — Die Wissenschaft, von welcher alle übrigen, die in das Gebiet der eigentlichen Philosophie gehören,

ihre Grundsätze entlehnen, diese Hauptwissenschaft, die von jeher das eigentümlichste und angelegenste Geschäft der Vernunft ausmachte, und durch deren Bearbeitung sich die Leibnize, die Wolfe und Baumgarten um die edelsten Vorzüge unsers Zeitalters so sehr verdient gemacht haben, mit einem Worte, die Metaphysik wird auf eine Art vernachlässiget, die mit den Ansprüchen unseres Jahrhunderts auf den Ehrentitel des Philosophischen den seltsamsten Kontrast macht. Als eine unbedeutende baufällige Verschanzung wird sie den Feinden der Religion und der Moralität preisgegeben, gegen welche sie noch vor kurzem als die wesentlichste Schutzwehre gebraucht wurde. Warmköpfige Schwärmer, und kaltherzige Sophisten sind gegenwärtig mehr als jemals geschäftig, durch die Trümmer dieser Wissenschaft die alten Systeme des Aberglaubens und Unglaubens neu zu unterstützen. Die Parteien der Naturalisten und Supernaturalisten greifen immer weiter um sich; und da sie die Waffen, womit man sie sonst bekämpfte, und die man ihnen nun überlassen zu wollen scheint, immer geschickter zu gebrauchen lernen: so müssen sie, weit entfernt einander selbst aufzureiben, vielmehr durch ihren Kampf immer neue Stärke gewinnen, in der gelehrten Welt die Kräfte des menschlichen Geistes mit unnützen Streitigkeiten aufzehren, und in der moralischen den alten Widerspruch zwischen Verstand und Herzen verewigen. Die Hoffnungen der Gutgesinnten diesen unseligen Streit durch Vermittlung der Vernunft beigelegt zu sehen, verschwinden in eben dem Verhältnisse, als eben diese Vernunft in so vielen andern Fächern des menschlichen Wissens die unerhörtesten Proben ihrer Wirksamkeit und Stärke ablegt. Sie, die man noch nie so allgemein bis auf die unbedeutendsten Kleinigkeiten herab als Schiedsrichterin herbeigerufen hat, wird über die wichtigste Angelegenheit der Menschheit immer lauter als Friedensstörerin angeklagt; und während ihr vorgeblicher

Sieg über die alten Vorurteile durch unbärtige Knaben mit Triumphgeschrei angekündigt wird: stehen Männer auf, und zeihen sie, im Angesichte von Männern, des Hochverrats an der Menschheit; beweisen, daß sie das Gegenteil von dem demonstriere, was Gott offenbare, und schärfen, ohne es selbst zu wissen und zu wollen, die abgenützten Waffen des Aberglaubens und Unglaubens. — Man vergleiche unsere Akademien der Wissenschaften und Künste mit den öffentlichen und geheimen Gesellschaften, die unter allerlei Namen und Vorwand an der Fortdauer unserer Unmündigkeit arbeiten, und deren Verschiedenheit das planmäßige Ansehen hat, die Vernunft von mehreren Seiten zugleich in die Enge zu treiben; und urteile, welche von diesen beiden so sehr entgegengesetzten Arten von Verbindungen gegenwärtig blühender und tätiger sei? Welche von beiden hat eine größere Menge von Mitgliedern, mehr Eifer bei ihren Bemühungen, und ein zahlreicheres und empfänglicheres Publikum aufzuweisen? — Zugegeben endlich, daß Pfafferei und Despotismus vielleicht noch nie so viele Ursachen gehabt haben, sich über die Vernunft zu beklagen: so hat auch eben darum die Vernunft noch nie so viel Ursache gehabt von beiden alles Schlimme zu besorgen. Solange sie durch die protestantische Reformation nur diejenigen Vorurteile hinwegräumte, die der Freiheit der einen, und der willkürlichen Gewalt des andern im hierarchischen Systeme entgegen standen, solange hatte sie auch nichts als das mißverstandene Interesse von beiden gegen sich. Allein sowie sie weiter geht, und Grundsätze geltend macht, neben welchen schlechterdings keine Pfafferei und kein Despotismus bestehen kann: so ist nichts gewisser, als daß beide alle Kräfte, die ihnen ihr alter Besitzstand verschafft, aufbieten werden, um die Stimme ihrer Feindin zu unterdrücken. Bald werden sie hierzu keinen andern Vorwand nötig haben, als die immer mehr

überhandnehmenden Mißbräuche, die unser schreibender Pöbel mit der Preßfreiheit und Publizität treibt, und die zuletzt auch die besser denkenden Diener der Religion und des Staates noch dahin bringen dürften, die bekannten Gegenmittel, welche die Freiheit zugleich mit der Zügellosigkeit aufheben, für das kleinere Übel anzusehen.

Sie haben mich dringend aufgefordert, Ihnen meine Meinung über die wahrscheinliche Folge aller dieser Erscheinungen zusammen genommen zu schreiben. Wenn ich Ihnen nun gestehe, daß diese Meinung gerade das Gegenteil von der Ihrigen ist, so weiß ich, daß ich für Sie etwas sehr Paradoxes behaupte. Ich weiß aber auch, daß ich Ihr Herz schon vorläufig auf meiner Seite habe, und hoffe daher um so viel eher auch mit Ihrem Kopfe einig zu werden.

Ihr Brief hat das Gedränge, in welchem sich gegenwärtig die Angelegenheiten der Vernunft in Rücksicht auf die Religion unter uns befinden, treffend genug geschildert; und so sehr auch die einzelnen Züge Ihres Gemäldes in der Skizze, die ich davon ausgezogen habe, an Bestimmtheit verlieren mußten: so glaube ich doch, daß jeder aufmerksamere Beobachter unseres Zeitalters sowohl die neueren hierher gehörigen Begebenheiten samt ihren Helden, als auch manche seiner eigenen Bemerkungen darüber, selbst noch in dieser Skizze wieder finden werde. Jede der einzelnen Erscheinungen, die in derselben vorkommen, würde mir, an und für sich betrachtet, mehr oder weniger bange machen; jede verdient die Aufmerksamkeit aller Menschenfreunde, und die meisten davon haben diese Aufmerksamkeit bereits auf sich gezogen. Allein, wenn ich sie insgesamt in ihrem Zusammenhange untereinander, und mit ihren Ursachen und Veranlassungen betrachte, sehe ich mich genötigt, sie für zuverlässige Vorboten einer der weit aussehendsten und wohltätigsten Revo-

lutionen anzusehen, die sich je in der gelehrten und moralischen Welt zugleich zugetragen haben.

Da die Ursachen und Veranlassungen jener Erscheinungen keineswegs auf dem Gebiete der Theologie allein liegen, so werde ich freilich etwas weit ausholen müssen, um meine Überzeugung gegen die Ihrige zu rechtfertigen. Ich werde die von Ihnen angeführten sogenannten Zeichen unserer Zeit, die alle insofern in eine Klasse gehören als sie Religion betreffen, mit andern Erscheinungen zu vergleichen haben, die mit ebenso vielem Rechte Zeichen unserer Zeit heißen können, aber freilich in andere Klassen gehören; mit einem Worte, ich werde Ihre Schilderung des Zustandes unserer Aufklärung in Religionssachen mit einem Gemälde erwidern müssen, das keinen weniger umfassenden Gegenstand hat als — den Geist unseres Zeitalters. Lassen Sie uns vor allen Dingen über die Bedeutung einig werden, in welcher ich diesen so vieldeutigen und so sehr gemißbrauchten Ausdruck im folgenden angenommen wünsche.

Durch eine sehr natürliche Vorstellungsart — von der selbst unsere berühmtesten Philosophen unter sich noch lange nicht einig sind, ob sie dieselbe für bloße Täuschung der Sinnlichkeit zu erklären hätten oder nicht? — ist die Stelle, die man gewöhnlich seinem Ich anweist, keine geringere, als der Mittelpunkt des Universums. Daher kommt es, daß die Maximen und Vorurteile desjenigen Gewerbes oder Standes, zu welchem ein respektives Ich gehört, und der den nächsten Kreis um jenen Mittelpunkt beschreibt, sehr oft der Geist unseres Zeitalters genannt werden. Der Gelehrte von Profession belegt gemeiniglich die herrschenden Meinungen über den Gegenstand seines Faches, und der Bürger der großen und feinen Welt den Geschmack und Ton seiner Koterie mit jenem vielbedeutenden Namen. Selten gelingt es dem ersteren sein System von seinen Zunftgenossen angenommen zu wissen,

von denen er entweder den größeren oder den besseren Teil gegen sich hat; während der letztere in seiner Überzeugung, daß er den Ton in seinen Zirkeln aufrechterhalte, wo nicht gar angegeben habe, kaum zu widerlegen sein würde. Woraus sich denn so ziemlich begreifen läßt, warum dieser gemeiniglich den esprit de son tems ebenso aufgeklärt und liebenswürdig, als jener den genius saeculi verkehrt und abscheulich findet. Ich suche den Geist unserer Nation in der Seele derselben auf, die freilich in einem gewissen Sinne durch den ganzen Körper verbreitet ist, aber ihren eigentlichen Sitz nur in derjenigen Klasse von Köpfen hat, welche vorzugsweise die denkende heißt, und die folglich ihre Denkkraft weder durch einseitige Beschäftigung ihres Gedächtnisses abzustumpfen, noch durch Träume ihre Phantasie in einem ewigen Schlummer zu unterhalten, oder höchstens durch Spiele des Witzes zu wecken gewohnt ist. Ihnen, lieber Freund, der Sie den wahren Wert von Nationen, so wie von einzelnen Menschen nach der Beschaffenheit und dem Grade ihrer lebendigen Kräfte zu schätzen gewohnt sind, Ihnen kann es unmöglich gleichgültig sein auf einen Gesichtspunkt aufmerksam gemacht zu werden, aus welchem sich die Denkkraft unserer Nation in ihrer angestrengtesten Tätigkeit, ihren eigentümlichsten Äußerungen, und ihren mannigfaltigsten Beschäftigungen mit einem Blicke überschauen läßt. Vielleicht dürfte Ihnen mein Versuch, einen solchen Gesichtspunkt ausfindig zu machen, insbesondere auch als ein Wort zu seiner Zeit nicht ganz unwillkommen sein. Wir beginnen das letzte Jahrzehnt eines Jahrhunderts, das wir keinesweges bloß darum, weil es das unsrige ist, für äußerst merkwürdig halten, und das vorzüglich für Teutschland in keiner andern Rücksicht so merkwürdig ist, als durch die höhere Kultur des teutschen Geistes, durch die beträchtlichen Fortschritte, die unsere Nation auf allen Feldern der Wissenschaften und Künste

getan, und durch den wichtigen Rang, zu dem sie sich unter ihren früher kultivierten Schwestern emporgeschwungen hat. Ob und inwiefern sie denselben behaupten; ob sie wie jede ihrer Schwestern auf einer gewissen Stufe stehenbleiben; oder höher hinauf bis zur Würde der Schule des übrigen Europas steigen werde, muß hauptsächlich in diesem Jahrzehnt entschieden werden. Daß diese Entscheidung wirklich in dieser Periode erfolgen müsse, und wie sie vermutlich ausfallen dürfte, kann sich nur allein (aber muß sich auch gewiß) aus einer allgemeinen Übersicht der Phänomene ergeben, welche den gegenwärtigen Zustand unserer denkenden Kräfte im ganzen genommen bezeichnen.

Das auffallendste und eigentümlichste Merkmal von dem Geiste unseres Zeitalters ist eine Erschütterung aller bisher bekannten Systeme, Theorien und Vorstellungsarten, von deren Umfang und Tiefe die Geschichte des menschlichen Geistes kein Beispiel aufzuweisen hat. Auf dieses Merkmal lassen sich die verschiedensten, selbst die einander widersprechenden Zeichen unserer Zeit zurückführen, welche samt und sonders ein mehr als jemals reges Bestreben ankündigen, auf der einen Seite allenthalben neue Formen aufzustellen, auf der andern jede alte zu unterstützen. Ob das Alte durch das Neue oder dieses durch jenes endlich verdrängt werden; ob und was die Menschheit in jedem Falle dabei gewinnen dürfte? wagt der unparteiische Selbstdenker gemeiniglich um so weniger zu entscheiden, da er weder die alten Formen so ganz unbrauchbar, noch die neuen so ganz befriedigend findet, als sie von den Eiferern auf beiden Parteien ausgerufen werden, die ihrer unbedingten Anhänglichkeit am Alten oder Neuen, und ihren schwärmerischen Hoffnungen oder Besorgnissen zufolge aus dem Geiste unseres Zeitalters der Menschheit Glück oder Unglück weissagen.

Gleichwohl kann sich der Selbstdenker am wenigsten

der Frage erwehren: Woher diese merkwürdige Erschütterung entstanden sei, und was aus ihr entstehen müsse? Eine befriedigende Antwort dieser Frage setzt eine Untersuchung voraus, die sich über den beschränkten Gesichtskreis einzelner Fächer erhebt, die Denkkraft durch die vornehmsten Felder ihrer Wirksamkeit verfolgt, die merkwürdigsten Begebenheiten aus jedem derselben aushebt, und alle unter einen Gesichtspunkt stellt, der von den Gesichtspunkten der Lobredner und Tadler unseres Zeitalters gleich weit entfernt ist. Der Pedant beurteilt die Fortschritte des menschlichen Geistes nach seinem Begriffe von dem jeweiligen Zustande des einzelnen Faches, das er bearbeitet, und das eben darum in seinen Augen das Wichtigste aus allen ist. Er wünscht der Menschheit Glück, oder er bedauert sie; je nachdem er glaubt, daß dasjenige, was er für Theologie, Jurisprudenz, Staatskunst, Kriegswissenschaft, Philosophie usw. hält, in Aufnahme oder in Verfall gerate. Woher sollte er auch wissen, daß sich selbst der wahre Zustand seines Faches nur aus dem Verhältnisse desselben zum Zustande des menschlichen Geistes und seiner Bedürfnisse, so wie der ganze Wert des Faches selbst nur aus dessen Verhältnisse zur eigentlichen Bestimmung des Menschen (die aber dabei weder angeblich vorausgesetzt, noch dunkel geahndet, sondern erkannt sein muß), richtig beurteilen lasse? —

Die Erschütterung, von der hier die Rede ist, äußert sich nicht etwa an dem Zustande der Wissenschaften allein, sondern an allem worauf Denkkraft Einfluß hat, und steht allenthalben mit der Größe dieses Einflusses im geraden Verhältnisse. Sie erstreckt sich so weit als die europäische Kultur, nur mit dem Unterschiede, daß sie hier in kaum merklichen Schwingungen, dort in gewaltsamen Umwälzungen erscheint. In diesem ihrem ganzen Umfange wird sie einst in der Geschichte des menschlichen Geistes ein Hauptgemälde abgeben, bei

welchem unsere Enkel mit Bewunderung verweilen werden. Aber dem Blicke eines Zeitgenossen liegt dieser ungeheure Schauplatz mannigfaltiger teils blendender, teils unvollendeter Ereignisse viel zu nahe, als daß er die einzelnen Teile in ihrer eigentlichen Beziehung zum großen Ganzen aufzufassen vermöchte. Der wirkliche Anteil, den die Denkkraft an den Ursachen einer Begebenheit hat, und der allein den mehr oder weniger bedeutenden Platz bestimmen muß, den eine Begebenheit in jenem Gemälde einzunehmen hat, läßt sich erst dann von der fremden Einwirkung äußerer Umstände absondern, wenn die Begebenheit selbst völlig reif ist, und durch ihre Wirkungen ihren bestimmten Charakter für die Weltgeschichte erhalten hat. Dann nimmt manche stille kaum bemerkte Veränderung, die das Gepräge der Selbsttätigkeit unseres Geistes trägt, eine Folge besserer Einsichten war, und bessere Einsichten verbreitet und fortpflanzt, ihren Rang weit über glänzenden und angestaunten Revolutionen ein, bei welchen ein Zufall baufällige Staatsverfassungen umstößt, und ein zweiter die Trümmer nach seinem Eigensinne wieder zusammenfügt. Dann läßt es sich zuerst mit Bestimmtheit angeben, ob und inwiefern höhere Erkenntnis der menschlichen Rechte und Pflichten bald Ursache bald Wirkung derjenigen Ereignisse war, die man schon itzt teils im guten, teils im schlimmen Sinne Erscheinungen der Aufklärung zu nennen gewohnt ist. Dann erst wird es sich zeigen lassen: ob und inwiefern die Aufhebung der Jesuiten, die Verminderung der Mönche, und das verfallene Ansehen des Mönchtums in mehreren katholischen Staaten, die Beschränkung des Ansehens, der Gewalt und der Einkünfte des römischen Bischofes beinahe in der ganzen katholischen Welt, die Toleranz, Preßfreiheit und Publizität in der österreichischen Monarchie, die hin und wieder abgeschaffte Todesstrafe, aufgehobene Leibeigenschaft, eingeschränkten Frondienste, die nordamerikanische, französische, niederländische

Revolutionen usw. als Wirkungen einer und ebenderselben Ursache zusammengehören, oder nicht.

Etwas Bestimmteres läßt sich schon itzt über die gegenwärtige Erschütterung der Vorstellungsarten in unserem teutschen Vaterlande sagen; nicht nur weil man das Ganze derselben wegen des beschränkteren Schauplatzes leichter überschauen kann: sondern auch weil sie sich hier vorzüglich auf den Feldern der Wissenschaften äußert, wo ihr Entstehungsgrund aus der Denkkraft, durch welchen sie im strengsten Sinn ein Phänomen des Geistes ist, weniger zweideutig sein kann. Teutschland ist unter allen übrigen europäischen Staaten am meisten zu Revolutionen des Geistes, am wenigsten zu politischen aufgelegt. Durch seine glückliche Konstitution sind wir mehr als jede andere große Nation gegen die verderblichste aller Krankheiten eines Staatskörpers gesichert, die in dem allzu großen Reichtum der kleinern, und der allzu großen Armut der größern Anzahl der Bürger besteht. Kein Übermaß an Glücksgütern reizt die Herrschsucht der Großen — kein Übermaß des Elends zwingt das Volk zum Aufruhr; und die Denkkraft der Nation im ganzen genommen, ist von beiden dieser entgegengesetzten Übel ungelähmt geblieben. Keine Hauptstadt beschleunigt und schwächt als Treibhaus die Früchte unseres Geistes, die in der Luft der Freiheit sich selbst überlassen, langsamer aber kräftiger gedeihen. Wir werden freilich nie ein goldenes Zeitalter unserer Literatur, wie Italien unter Leo X. Frankreich unter Ludwig XIV. England unter der Königin Anna, erleben, aber auch keines je zu überleben haben. Unsere Fortschritte sind um so beträchtlicher, je weniger sie Aufsehen machen. Nicht nur unsere Nachbarn, von denen wir verkannt zu werden gewohnt sind, wir selbst bemerken es kaum, daß die Wissenschaften im ganzen genommen bei keiner Nation in dem Umfange, mit dem Eifer, und dem glücklichen Erfolge bearbeitet worden sind, als gegen=

wärtig unter uns. Dies kann freilich um so weniger in die Augen fallen, da bei uns alle Felder der Wissenschaften ohne Ausnahme ungefähr mit gleichem Fleiße angebaut werden, da eben dadurch das Verhältnis einer jeden Wissenschaft zu den übrigen immer sichtbarer wird, und folglich auch die Strenge der Forderungen zunimmt, die man an den Bearbeiter einer jeden zu machen gelernt hat. Kaum hat der eine etwas sehr Beträchtliches geleistet, als ein anderer hervortritt, der auf das viel Beträchtlichere, was noch zu leisten übrig ist, aufmerksam macht. Wir haben in keinem einzigen Fache ein herrschendes System, dem der allgemeine Beifall den Stempel der wirklichen oder eingebildeten Vollendung aufgedrückt hätte. Allenthalben werden alte Vorstellungsarten in Anspruch genommen und verteidigt, neue aufgestellt und bekämpft. Hier werden wesentliche Mängel an einem bisher beliebten Lehrgebäude aufgedeckt, das man vergebens durch ein ganz neues verdrängt wissen will, weil dort schon ein anderer die verkannten Vorzüge des alten beleuchtet hat, die in dem neuen vermißt werden. Mit den neuen Berichtigungen und Entdeckungen vervielfältigen sich die neuen einander entgegengesetzten Theorien, wovon jede vergebens als ganz unhaltbar angefochten, und vergebens als allgemeingültig verteidigt wird. Keine kann ihre Ansprüche, das ganze Problem der Wissenschaft aufgelöst zu haben, durchsetzen, ebensowenig als sie von ihren Gegnern überführt werden kann, keine brauchbaren Data zu jener Auflösung geliefert zu haben.

Bei aller dieser Unentschiedenheit im gegenwärtigen Zustande unserer Wissenschaften ist gleichwohl der Einfluß derselben auf die übrigen menschlichen Angelegenheiten, und zumal auf die Grundsätze der Regenten vielleicht nie so sichtbar gewesen. Dieser Einfluß ist um so weniger zweideutig, je mehr auch an ihm das Schwanken zwischen dem Alten und Neuen, das Gepräge des Zustandes unserer wissenschaftlichen Kultur, in die Augen fällt. Der eine

Fürst, der mit philosophischem Blicke an der positiven Theologie, die der herrschenden Religion seines Volks zum Grunde liegt, Fehler entdeckt hat, deren Ungereimtheit und Schädlichkeit selbst von den berühmtesten Theologen seines Landes anerkannt ist, gibt diese Theologie der öffentlichen Prüfung preis. Ein anderer hingegen, der sie mehr mit dem Auge des Staatsmannes betrachtet, und überdies die Philosophen seiner Nation über die Unentbehrlichkeit der positiven und Unzulänglichkeit der natürlichen Religion im Streit begriffen weiß, nimmt das alte Lehrgebäude der Volksreligion gegen alle öffentlichen Angriffe in Schutz. Das Licht, das über die Felder der Regierungskunst, Staatsökonomie usw. seit kurzem verbreitet ist, dringt bis zum Throne, und klärt den Regenten über wesentliche Mängel in der Regierungsform und Verwaltung der Angelegenheiten seines Landes auf. Er schafft die alte Konstitution ab, und ersetzt sie durch eine neue *ohne* und sogar *gegen* den Willen der Nation, und glaubt dadurch nicht nur den Rechten dieser letztern nicht zu nahe getreten, sondern nichts als seine Pflicht getan zu haben; indem er den *Vorteil des Staates*, den er besser als seine unzufriedenen Untertanen zu verstehen glaubt, für den obersten Bestimmungsgrund seiner Regentenpflicht hält. Würde er, vorausgesetzt, daß er es wirklich mit seinem Volke gut meine, wohl so gehandelt, oder auch nur so gedacht haben, wenn ihm eine allgemeine Überzeugung entgegengestanden hätte; oder wenn auch nur die gelehrten Kenner des Rechtes über die unverlierbaren Rechte der Menschheit, und über den Grundsatz einig wären, „daß diese Rechte keineswegs durch den *Nutzen* (den allgemeinen so wenig als den besondern) bestimmt werden können, und daß die Rücksicht auf den Nutzen nur erst dann gelten dürfe, wenn das Recht *vorher* entschieden ist?“ Wenn hier der eine Regent die Leibeigenschaft der Bauern aufhebt, während er seine Untertanen überhaupt als ein angeerbtes

Eigentum betrachtet, und behandelt; wenn dort ein anderer die Menschheit durch Abschaffung der Folter und der Todesstrafen ehren will, während er sie durch ganz willkürliche, launenhafte, und unmenschliche Ahndungen der Verbrechen zum Vieh herabwürdigt; wenn dort ein dritter das angeborne Recht seiner Untertanen, zu glauben was sie glauben können, anerkennt, während er eben dieses Recht für ein Geschenk seiner Gnade, und den Genuß desselben für eine bloße Duldung erklärt, die er im Namen der alleinseligmachenden Meinung den nichtseligmachenden Meinungen angedeihen läßt; wenn ein Vierter unter dem Namen der Preßfreiheit jedermann das Recht einräumt, seine Überzeugungen nach bestem Wissen und Gewissen andern mitzuteilen, während er die Bekanntmachung derjenigen Überzeugungen, die den symbolischen Büchern widersprechen, als Preßfrechheit aufs strengste geahndet wissen will (und so weiter): so würde man allen diesen Regenten ebenso Unrecht tun, wenn man die zweite Hälfte ihres widersprechenden Betragens einer blinden Anhänglichkeit am alten Herkommen, als wenn man die erste Hälfte einer bloßen Neuerungssucht zuschreiben, und nicht zugeben wollte, daß sie für die eine sowohl als die andere Verfügung Entscheidungen gleich berühmter Schriftsteller anführen könnten, und daß sie ganz im Geiste ihres Zeitalters, inwiefern derselbe sogar durch den Zustand der Wissenschaften bestimmt wird, gehandelt haben.

So weit sich auch die Erschütterung alter und neuer Vorstellungsarten, welche diesen Geist charakterisiert, über das Gebiet des menschlichen Wissens ausbreitet: so wenig ist sie auf den einzelnen Feldern dieses Gebietes gleich merklich. Das Gesetz, nach welchem sie zu- und abnimmt, läßt sich durch den größeren oder kleineren Anteil bestimmen, den diejenige Fähigkeit der Denkkraft, welche Vernunft heißt, an dem Inhalt und der Form einer Wissenschaft hat. Wer diesen Anteil nicht bestimmt

genug kennt, der darf sich nur von dem zunehmenden Lärmen, und den dichter werdenden Staubwolken leiten lassen, und er wird bald überzeugt werden, daß der Mittelpunkt der Erschütterung innerhalb des Bezirkes der Metaphysik gelegen, und die jenseitige Grenze derselben durch die Felder der Mathematik, der Naturwissenschaft und Naturbeschreibung bestimmt sei.

Diejenige Wissenschaft, die ihrer Definition zufolge als der Inbegriff der ersten Gründe der menschlichen Erkenntnis, als das System der allgemeinsten Prädikate der Dinge überhaupt, als die Wissenschaft der Prinzipien alles menschlichen Wissens, den Rang über allen andern einnehmen müßte, ist gegenwärtig so sehr erschüttert, daß ihr nicht nur dieser Rang, sondern sogar der Name einer Wissenschaft streitig gemacht wird. Und dies begegnet ihr nicht nur etwa von den kritischen oder sogenannten Kantischen Philosophen allein (den Anhängern einer neuen Art zu philosophieren, die bisher nur sehr wenigen Eingang gefunden hat, und von den berühmtesten Philosophen unserer Zeit widerlegt wird), sondern sogar von zwei Parteien aus den vieren, auf welche sich alle bisherigen Vorstellungsarten der Philosophie zurückführen lassen. Der dogmatische Skeptiker bestreitet die Gültigkeit der Beziehung metaphysischer Prädikate auf wirkliche Gegenstände überhaupt; der Supernaturalist will sie nur auf die Sinnenwelt oder, wie er sich lieber ausdrückt, auf natürliche Gegenstände eingeschränkt, und ihre Anwendbarkeit auf übernatürliche von der Offenbarung abgeleitet wissen; beide sind darüber einig, daß Metaphysik die grundloseste Anmaßung der ihre Kräfte verkennenden Vernunft sei. Was ihr die beiden andern Parteien (die materialistische und spiritualistische) dadurch einräumen, daß sie ihr den Rang einer wahren Wissenschaft zuerkennen, rauben

sie ihr dadurch wieder, daß sie diese Wissenschaft zur gemeinschaftlichen Grundlage ihrer im geraden Widerspruche stehenden Lehrgebäude machen, und indem sie aus einer und ebenderselben Ontologie Materialismus und Spiritualismus, Deismus und Atheismus, Fatalismus und Determinismus, wenigstens in den Augen unparteiischer Zuschauer mit gleicher Geschicklichkeit demonstrieren, den wissenschaftlichen Charakter dieser Ontologie in ein sehr zweideutiges Licht setzen. Die eine dieser Parteien besteht größtenteils aus den öffentlichen Lehrern der Philosophie; aus denjenigen, welche die Wissenschaft als bürgerliches Gewerbe treiben, und die, weil sie auf den Vortrag der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität in Eid und Pflicht genommen sind, nicht selten dafür halten, daß sich ihre Verpflichtung bis auf die in ihrer Innung althergebrachte Form des Vortrags erstrecke. Diese erklären die Metaphysik ihrer materialistischen, fatalistischen und atheistischen Gegner für seicht, längst widerlegt, und des Namens einer Wissenschaft unwürdig, den sie nur derjenigen Auslegung der metaphysischen Formeln zugestehen, aus welchen sich ihrer Meinung nach die Grundwahrheiten der Religion und Moral demonstrieren lassen. Allein so zahlreich und zum Teil auch so geschickt die Köpfe gewesen sind, die sich auf unseren vielen Universitäten und außer denselben mit der Bearbeitung einer solchen metaphysischen Wissenschaft beschäftigt haben; so sehr sie auch unter sich über das wirkliche Dasein derselben einig sind; so fest auch jeder von ihnen überzeugt ist, sie in seinem Kompendium aufgestellt zu haben: so wenig hat doch auch nur einer dieser Männer bisher eine Metaphysik geliefert, die, ich will nicht sagen die Prüfung der andern Parteien ausgehalten, sondern auch nur die Forderungen seiner eigenen Partei befriedigt hätte. Keine unter allen besteht, wie man doch von der Wissenschaft der ersten Erkenntnisgründe zu erwarten

berechtigt wäre, aus Hauptsätzen, über welche auch nur die Professoren selbst einig wären; jede derselben ist in mehr als einer ihrer wesentlichsten Behauptungen selbst in metaphysischen Kompendien widerlegt. Weit gefehlt, daß die Besitzer und Pfleger dieser Wissenschaft auch nur über den ersten Grundsatz derselben unter sich gleich dächten; so ist in manchem berühmten und beliebten Lehrbuche nicht einmal die Rede von dieser wesentlichsten Bedingung jeder Wissenschaft. In andern beraubt man nach dem alten Herkommen die Logik ihres ersten Grundsatzes*), und stattet damit seine Metaphysik aus. In anderen endlich verwechselt man Grundsatz mit Grund, und weiset die nach dem letzten denkbaren Grunde der metaphysischen Prädikate neugierigen Leser bald an die Erfahrung, bald an ein angebornes System einiger Wahrheiten an. In eben dem Verhältnisse, als man damit beschäftigt ist, Botanik, Mineralogie, Chemie zu Systemen zu erheben, läßt man die Metaphysik zum Aggregate unzusammenhängender, vieldeutiger Formeln herabsinken, bei welchen das was zu erweisen war, als allgemein angenommen vorausgesetzt, und das was keines Beweises bedurfte, erwiesen wird. Der eine gibt sich die Miene, und macht sich kein kleines Verdienst daraus, das System seiner Metaphysik, das er selbst nur aus einer dunkeln Ahndung kennt, unter der rhapsodischen Außenseite versteckt zu haben; während der andere mit dem Kraftgenius in der Dichtkunst alle Regel, und käme sie auch von seiner eigenen Vernunft, als Fessel des Geistes verabscheut, und allem Systeme überhaupt Hohn spricht. Da ein metaphysischer Satz nur durch seinen Zusammenhang mit allgemeingültigen Erkenntnisgründen Wahrheit, und durch seine jedermann mögliche Zurückführung auf ein allgemein

*) Durch den Mißbrauch des mißverstandenen Satzes des Widerspruches.

geltendes Prinzip allgemeine Evidenz haben kann: so begreift es sich leicht, daß unsere populären Metaphysiker auf Universitäten durch eben die sogenannte liberale Form, durch welche sie der Wissenschaft allgemeineren Eingang zu verschaffen wähnen, derselben, soviel an ihnen liegt, gewissen Untergang zubereiten. Dieser Erfolg wird durch die neueren und besten Schriften derjenigen Selbstdenker beschleunigt, die, da sie metaphysische Gegenstände mit einem von allem Zwang des akademischen Berufes freien Geiste, mit großem Scharfsinne und beredter Darstellung behandelten, der Metaphysik aufhelfen zu müssen scheinen. Da diese Männer, ohne es selbst zu wissen und zu wollen, in eben dem Verhältnisse, als sie sich von einer der vier bisher unvermeidlichen philosophischen Parteien entfernen, sich um so enger an eine andere, und zwar gemeiniglich an die entgegengesetzte, anschließen, oder sich gar an die Spitze derselben stellen; da derjenige, der dem Spiritualismus ausweichen will, dem Materialismus (der gegenwärtig unter der konsequenten Vorstellungsart des Spinoza am meisten gefällt) das Wort redet; da der Bekämpfer des Materialismus und Spiritualismus über einem gereinigten Supernaturalismus brütet, und ein anderer, der bei allen diesen Philosophemen keine befriedigende Auskunft findet, den Knoten durch dogmatischen Skeptizismus zerhaut: so richtet jeder dieser Schriftsteller in eben dem Verhältnisse, als er die großen Fragen über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, und über die Rechte und Pflichten der Menschheit in ein originelleres Licht setzt, auf dem Gebiete der Ontologie eine desto größere Verwirrung an. Je mehr er selbst denkt, desto mehr nimmt er die von allen Sekten gebrauchten metaphysischen Formeln in Bedeutungen, die sich von allen bisher bekannten um so schärfer unterscheiden, bestreitet er die nicht allgemeinen, und zum Beispiel nur von den Universitätsphilosophen angenommenen Formeln mit desto auffallenderen Gründen, untergräbt er die

Prinzipien, verrückt er den Gesichtspunkt, und schwächt er das Ansehen der Wissenschaft der ersten Erkenntnisgründe.

Sollte es sich nicht aus diesen Umständen ziemlich befriedigend erklären lassen, wie es zugehe, daß selbst unter den eigentlich philosophischen Köpfen die Anzahl derjenigen immer mehr und mehr zunimmt, welche das Studium der Metaphysik laut und öffentlich für unnütz, ja sogar für verderblich erklären? Und würde man daher nicht unserem Zeitalter zu nahe treten, wenn man d eses Phänomen aus einer demselben eigentümlichen Seichtigkeit des Geistes erklären wollte, ohne zu bedenken, ob nicht eben diese Seichtigkeit, dort, wo sie wirklich stattfindet, zum Teil eine Folge des Zustandes sei, in welchem sich die Wissenschaft, welche die Grundlage aller übrigen ausmachen soll, befindet? Es wird sich durch die fortgesetzte Beleuchtung der gegenwärtigen Erschütterung auf den übrigen Feldern der Wissenschaften ergeben, daß das Bedürfnis einer Hauptwissenschaft, von welcher alle übrigen feste, teils leitende, teils gründende Prinzipien zu erwarten hätten, sie heiße übrigens Metaphysik oder nicht, nie so allgemein und so dringend gewesen sei als gegenwärtig; und daß folglich die Verachtung, welche die Metaphysik erfährt, eine Folge der unerfüllten Erwartungen sei, welche diese Wissenschaft zu allen Zeiten durch ihre großen Verheißungen erregt hat, und die nie so allgemein in die Augen fielen, als eine geraume Zeit her, da sich die Selbstdenker von allen Seiten genötigt sahen, die Metaphysik mehr als je beim Worte zu nehmen.

Die übrigen Felder der Wissenschaften werden in eben dem Verhältnisse mehr oder weniger erschüttert, je mehr oder weniger ihr Gebiet von der eigentlichen Metaphysik entlegen ist, und dürften in dieser Rücksicht ungefähr in folgender Ordnung aufeinander folgen: rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie, Philosophie der Religion (Wissenschaft des Grundes unserer

Erwartungen für ein zukünftiges Leben); Geschmackslehre, Moral, Naturrecht, positive Jurisprudenz und Theologie, und endlich Geschichte in der engsten Bedeutung des Wortes. Die drei ersten welche unmittelbar mit der Metaphysik zusammenhängen, und gewöhnlich sogar für Bestandteile derselben gelten, teilen mit ihr Namen und Schicksal; während die Geschichte den ruhigeren Besitz, und die weniger angefochtene Erweiterung und Verbesserung ihres weitläufigen Gebietes ihrer Entfernung von dem Mittelpunkte der Erschütterung verdankt. Der Erfolg der neueren Versuche, positive Theologie und Jurisprudenz zu reformieren, war in eben dem Verhältnisse glücklicher, als die Reformatoren dieser Wissenschaft von der Nachbarschaft derselben mit der Geschichte besseren Gebrauch zu machen gelernt hatten. So wie hingegen alle Versuche der besten Köpfe, über die ersten Grundsätze der Moral und des Naturrechtes unter sich einig zu werden, gänzlich mißlungen sind, indem bei der Entwickelung der Begriffe, welche von diesem Grundsatz vorausgesetzt werden, die angrenzende Metaphysik nicht zu vermeiden war. Da man endlich bei der Gründung der Philosophie des Geschmackes und der Religion zwischen den Datis der Erfahrung und den metaphysischen Notionen hin und wieder schwankt, so ist man bis jetzt noch nicht einmal über die Frage einverstanden: ob eine oberste Regel des Geschmacks, und ein erstes Prinzip für die Grundwahrheiten der Religion auch nur unter die denkbaren Probleme gehören oder nicht?

Unter diesen Umständen steigt das Ansehen der Geschichte in eben dem Verhältnisse, als das Ansehen der Metaphysik sinkt, die man jener nie so scharf in Rücksicht nicht nur auf ihre Objekte, sondern auch auf Zuverlässigkeit, Brauchbarkeit und Einfluß entgegengesetzt hat. Philosophen von Profession setzen die Geschichte auf den Thron der ehemaligen Königin aller Wissenschaften, und huldigen ihr auch im Namen der

Philosophie, als der eigentlichen Wissenschaft der ersten Erkenntnisgründe alles menschlichen Wissens. „Die Natur, sagen sie, die immer dieselbe bleibt, und immer mit sich selbst einig ist, während die Metaphysik von jedem Selbstdenker eine neue Form erhält, und unaufhörlich durch ihre Sachwalter im Streit begriffen ist, die Natur ist die Wahrheit, die sich ebensowenig der reinen Vernunft des Metaphysikers, als der rohen Sinnlichkeit des gedankenlosen Wilden offenbart. Sie spricht laut und allgemeinverständlich durch die Stimme der Geschichte, durch welche sie den gesunden Menschenverstand aus den leeren Lufträumen der Spekulation auf den Schauplatz der wirklichen Welt zurück ruft, wo sie ihre Gesetze, welche allein allgemeingeltende Prinzipien heißen können, an ihren Werken und Handlungen enthüllt."

So einhellig aber unsere empirischen Philosophen auf Natur und Geschichte verweisen, von was immer für einem der Menschheit wichtigen Probleme auch die Rede sein mag: so wenig können sie unter sich einig werden, wenn sie die Frage: Was sie denn aber unter Natur verstünden, und auf welchem Felde der Geschichte die Data einer solchen Aufgabe gelegen wären? beantworten sollen; das heißt, wenn sie dieser Frage weder durch eine geschickte Wendung ausweichen, noch dieselbe, wie meistens der Fall ist, als eine metaphysische Grübelei von der Hand weisen können. Nur wenige unter den vielen, welche die Worte Natur und Geschichte so oft im Munde führen, haben sich über den Sinn dieser Worte zur Rechenschaft gezogen. Sie finden dies um so überflüssiger, je geläufiger ihnen die Worte geworden sind, deren Vieldeutigkeit für jeden, der Gedächtnis und Einbildungskraft mehr als die Vernunft zu beschäftigen gewohnt ist, so viele Bequemlichkeit hat. Wer über ein unmäßiges Aufsuchen und Anhäufen der Materialien des Denkens das Denken selbst verlernt hat, der hält sich in Rücksicht auf diejenigen Gründe der Er-

scheinungen, die er unter seinen gesammelten Materialien durch keinen seiner fünf Sinne herausbringen kann, unmittelbar an die Natur, oder vielmehr an seinen unbestimmten Begriff von derselben, der immer weit und dunkel genug ist, um jede Ungereimtheit, die man in seinen Umfang zusammendrängen will, aufzunehmen und zu verbergen. Welch ein Unterschied zwischen den Gegenständen und Wissenschaften, die der Empiriker unter den Benennungen von Natur und Geschichte durcheinander wirft! zwischen den Aufschlüssen, welche die sogenannte Naturgeschichte durch Beschreibungen der Mineralien, Pflanzen und Tiere gibt, und die durch die künstlichen Erfahrungen der Anatomie und Chemie von Zeit zu Zeit beträchtlich vermehrt werden, zwischen den Aufschlüssen, welche die Anthropologie über den Menschen als Naturerscheinung aufstellt, sie mag ihn in der beobachtenden Seelenlehre als Erscheinung des inneren — oder in der Physiologie als Erscheinung des äußeren Sinnes betrachten, und zwischen den Aufschlüssen, welche die Wissenschaft, die man durch das Wort Geschichte, wenn dasselbe ohne Zusatz gebraucht wird, insgemein bezeichnet, über den Menschen in Rücksicht auf die bürgerliche und moralische Kultur desselben bisher geliefert hat! Der Unterschied zwischen den bisherigen Fortschritten der Geschichte in der letztern Bedeutung des Wortes, und der Geschichte inwiefern sie Naturgeschichte und Anthropologie unter sich begreift, ist nicht geringer als die Verschiedenheit zwischen den beiden Bedeutungen des Wortes, die unsere Empiriker gewöhnlich vermengen, wenn sie der Zuverlässigkeit der Geschichte als Grundlage der Philosophie ihre Lobreden halten. Während die Mineralogie, Botanik, Zoologie, Anatomie, Chemie, Physiologie und empirische Psychologie unangefochten immer neue Ausbeuten erhalten, und als sicheren Gewinn in den Schatz des menschlichen Wissens abliefern; ist noch keine einzige derjenigen Entscheidungen über die großen

Fragen von den Rechten und Pflichten der Menschen in diesem, und den Grund ihrer Erwartung in einem zukünftigen Leben, welche die Gegner der Metaphysik in der Geschichte gefunden haben wollen, auch nicht einmal von ihnen selbst allgemein angenommen worden. Bedenkt man noch außerdem, wie wenig die historische Kritik über den Wert sowohl der rohen als der schon bearbeiteten Materialien der eigentlichen Geschichte, über die Glaubwürdigkeit der Urkunden und der Geschichtschreiber, — und wie wenig die Philosophie der Geschichte über die Form und die Grundgesetze der Behandlung dieser Wissenschaft mit sich selbst einig sind: so ergibt es sich, daß auf dem Felde der Geschichte, das heißt, auf demjenigen, auf dessen Unerschütterlichkeit die positiven Theologen und Juristen ihre verbesserten Lehrgebäude, und die empirischen Reformatoren der Moral und des Naturrechtes ihre Prinzipien fest gegründet glauben, ebenfalls eine Erschütterung stattfinde, die zwar im ganzen genommen unmerklicher, aber nicht weniger merkwürdig ist, als die Erschütterung der Metaphysik selbst.

Sie wird aber auch in eben dem Verhältnisse merklicher werden müssen, als unsere historische Kritik ein Aggregat unbestimmter durchgängig unzusammenhängender Bemerkungen zu sein aufhören, und sich mehr der systematischen Form nähern wird, von welcher sie dermalen so weit entfernt ist. Je mehr die bisher so wenig entwickelten Forderungen, welche diese Wissenschaft an Geschichtschreiber und Geschichtforscher zu tun hat, an Zusammenhang und Bestimmtheit gewinnen werden, desto mehr müssen sich die Zweifel über die Zuverlässigkeit der bisher bearbeiteten Materialien der Geschichte anhäufen, desto seltener und mit desto mehreren Einschränkungen wird die Glaubwürdigkeit bisheriger Geschichtschreiber probehältig befunden werden. Am meisten wird dies bei dem edelsten, lehrreichsten, für die Philosophie wichtigsten Stoffe, den die Geschichte aufzuweisen

hat, der Fall sein; nämlich bei den Begebenheiten, die ihre Triebfedern im Geiste und Herzen der Menschen gehabt haben, und auf deren Darstellung bald die Leidenschaften, bald die Grundsätze, jederzeit aber die eigentümliche Vorstellungsart des Erzählers entscheidenden Einfluß haben. Eine beträchtliche Menge historischer Nachrichten von solchen Handlungen großer und merkwürdiger Menschen ist bereits durch neuere Untersuchungen geächtet worden, und es wird in der Folge immer einleuchtender werden, daß man die menschliche Natur in eben dem Verhältnisse verkannt habe, als man sie nach solchen Nachrichten zu beurteilen gewohnt war. Welche wichtigen Veränderungen stehen nicht endlich gewissen einzelnen Feldern der Geschichte in dem Zeitpunkte bevor, wenn die Fortschritte der historischen Kritik bisher unbestrittene Urkunden in Anspruch nehmen, und den Streit über bisher angefochtene entscheiden werden! Nicht nur die Geschichtforscher, sondern sogar die Theologen von Profession sind noch keineswegs über die durchgängige Bestimmung des historischen Wertes der heiligen Urkunden einverstanden; und selbst diejenigen, welche diesen Wert für entschieden halten, ziehen aus diesen für die Geschichte der Menschheit so äußerst wichtigen Denkmälern gerade entgegengesetzte Resultate; je nachdem sie dieselben mit dem Auge entweder der sich selbst überlassenen, oder der übernatürlich erleuchteten Vernunft betrachten.

Je mehr sich die Materialien der Geschichte, und mit der Bearbeitung derselben die Gesichtspunkte vervielfältigen, die einer jeden historischen Komposition, die mehr als Kompilation sein soll, ihre innere Form geben, desto sichtbarer wird die Verlegenheit unserer denkenden Köpfe über einen höchsten gemeinschaftlichen Gesichtspunkt, der alle besonderen unter sich vereinigen, und jedem seine eigentümliche feste Stelle anweisen muß. Daß das Bedürfnis eines solchen Ge-

sichtspunktes gefühlt werde, ja daß sogar Bestreben dasselbe zu befriedigen vorhanden sei, beweisen die neueren Versuche über die Geschichte der Menschheit ebenso einleuchtend, als daß man bis jetzt noch keinen solchen Gesichtspunkt gefunden habe. Die Geschichte der Menschheit überhaupt allein kann und soll allen Versuchen den bisherigen Zustand aller besondern Geschichten zu reformieren zum Grunde liegen. Nur durch sie kann und soll die Beschränktheit und Einseitigkeit der Gesichtspunkte berichtigt werden, aus welchen zum Beispiel der eine Schriftsteller durch seine Kirchengeschichte dem Supernaturalismus, der andere dem Naturalismus, der eine dem Katholizismus, der andere dem Lutheranismus, dieser bei seiner Staatengeschichte dem Despotismus, jener dem Fürstenhasse in die Hände arbeitet; hier der eine die Religionssysteme, dort der andere die Staatsverfassungen in dasjenige Licht stellt, das ihm von dem Leuchter des hohen geistlichen oder weltlichen Ministeriums seines Vaterlandes entgegen strahlt. Aber wie soll die Geschichte der Menschheit diesen übeln abhelfen, solange ihre eigenen Bearbeiter nicht einmal über einen bestimmten Begriff derselben einig sind, solange die Bedeutungen der Ausdrücke Geschichte der Menschheit, Weltgeschichte, Geschichte der Kultur, Geschichte des menschlichen Verstandes usw. unaufhörlich einander durchkreuzen; ja solange nicht einmal über das charakteristische Merkmal der Menschheit etwas Ausgemachtes feststeht?

Vergebens behaupten unsere Empiriker, der bestimmte Begriff dieses wichtigen Merkmales müsse durch das Studium der Geschichte der Menschheit aufgestellt werden. Er ist so wenig durch dieses Studium möglich, daß er vielmehr zur Möglichkeit und jedem nur einigermaßen glücklichen Erfolg desselben als bereits vorhanden vorausgesetzt wird. Er allein ist die Grundregel, die den Bearbeiter jener Geschichte nicht nur bei der Behand-

lung, sondern auch sogar bei der Wahl seines Stoffes sicher leiten kann. Denn nur durch ihn können aus dem unermeßlichen Stoffe, der auf den Feldern aller besonderen Geschichten der Völker, Staaten usw. zerstreut ist, die Fakta bestimmt werden, welche den Inhalt der allgemeinen Geschichte des menschlichen Geschlechtes überhaupt auszumachen haben. Sein Mangel kündigt sich auch auffallend genug an unseren Kompilationen und Rhapsodien an, in welchen Bruchstücke aus der tierischen Naturgeschichte des Menschen gepaart mit Mutmaßungen, die auf unzuverlässige Resultate der noch kaum urbar gewordenen Geschichten der bürgerlichen Kultur, der Religion, der Philosophie gegründet sind — Geschichte der Menschheit heißen, und die Bedeutung des Wortes Menschheit jedem nachdenkenden Leser zu einem so schwer aufzulösenden Probleme machen. Da der Faden, an welchen jeder dieser Geschichtschreiber der Menschheit seine Begebenheiten reiht, erst durch diese Begebenheiten selbst, oder vielmehr durch ihre Auswahl und Zusammenstellung bestimmt wird: so ist nichts natürlicher, als daß bei jedem ein ganz anderer Faden zum Vorscheine kommt. Hier ist es ein allmählicher, im ganzen ununterbrochener Fortschritt zur moralischen Vollkommenheit; dort ein Gang der Entwicklung menschlicher Kräfte, der sich in lauter krummen Linien fortwälzt, bald vorwärts bald rückwärts geht, und dessen Richtung lediglich von äußeren Umständen abhängt; dort endlich ein ewiger Stillstand in Rücksicht auf Vollkommenheit und Glückseligkeit, in dem jederzeit die Vernachlässigung der einen Fähigkeit mit der Ausbildung der andern, Abnahme der Empfindung mit Zunahme der Vernunft verknüpft sein soll. Jede dieser Meinungen wird von Selbstdenkern von ungefähr gleichem Range für ein augenscheinliches Resultat der Geschichte der Menschheit gehalten; und ihr Verteidiger beschuldigt die Anhänger der übrigen, daß sie die Ihrige in die Geschichte hineingetragen, und die

Fakta nur nach ihrem willkürlich vorher gefaßten Begriffe ausgehoben und geordnet hätten.

Der Grund dieses Streites, vor dessen Entscheidung wir uns keineswegs des Besitzes einer eigentlichen Geschichte der Menschheit rühmen können, liegt in einem Mißverständnisse, das den streitenden Parteien völlig verborgen ist, weil es einen Punkt betrifft, über den sie völlig einig zu sein glauben, oder von dem sie als von einer metaphysischen Frage durchaus keine Kenntnis nehmen wollen; ich meine den unbestimmten, vieldeutigen, schwankenden Begriff von der Vernunft und ihrem Verhältnisse zur tierischen Natur. Da dieser Begriff den eigentümlichen Charakter der Menschheit betrifft: so kann nur durch ihn der oberste Gesichtspunkt festgesetzt werden, durch welchen die innere Form der Geschichte der Menschheit überhaupt, und durch sie jeder besondern Geschichte möglich ist. Er kann unmöglich das Resultat der Geschichte sein, die ihn voraussetzt, die ihn erläutern und bestätigen muß, aber nicht zuerst festsetzen kann. Die Data, durch welche er allein bestimmbar ist, können uns nur in unserem Gemüte und durch dasselbe gegeben sein, und nur durch Zergliederung unseres bloßen Vorstellungsvermögens entdeckt werden. Sie außer uns in der Geschichte aufsuchen wollen, heißt einen offenbaren Beweis geben, daß man nicht wisse, was man zu suchen habe. Die allgemeinen Gesetze der intellektuellen Kräfte lassen sich so wenig, als die allgemeinen Gesetze der physischen, durch Geschichte bestimmen, und so wie die wissenschaftliche Bekanntschaft mit der Natur der Bewegung ohne Mathematik schlechterdings unmöglich ist: so setzt bestimmte Kenntnis der eigentümlichen Handlungsweise der Vernunft eine Wissenschaft voraus, die nicht weniger als die Mathematik von der Geschichte verschieden sein muß. Die von mir angedeutete Erschütterung auf dem Felde der

Geschichte muß also entweder ewig fortdauern, oder die Entdeckung und Anerkennung jener Wissenschaft herbeiführen, aus welcher sich der oberste Gesichtspunkt für alle Geschichte überhaupt mit allgemeiner Evidenz ergeben soll; und alle Versuche, der Philosophie durch Geschichte eine bessere Form zu geben, müssen schlechterdings vergeblich sein; indem vielmehr die Geschichte ihre Form durch Philosophie allein, aber freilich dann erst erhalten kann, wenn diese erst selbst eine feste Form haben wird.

Zweiter Brief

Fortsetzung des Vorigen
Bedürfnis einer obersten Regel des Geschmacks, leitender Prinzipien für positive Theologie und Jurisprudenz, hauptsächlich aber eines ersten Grundsatzes des Naturrechts und der Moral

Der Mangel an festen und allgemein geltenden Grundsätzen äußert sich an den Werken des Geschmackes lange nicht so auffallend, als an den Werken der historischen Kunst. Wir, und vielleicht alle unsere kultivierten Nachbarn, haben weit mehr Dichter als Geschichtschreiber von klassischem Werte aufzuweisen, und wenn beide nach den Zwecken ihrer Künste gleich strenge beurteilt würden: so dürften diese vielleicht noch ziemlich weit hinter jenen befunden werden. Auch ist die ästhetische Kritik mit ungleich größerem Eifer und glücklicherem Erfolg als die historische bisher unter uns bearbeitet worden. Durch das Studium, und noch mehr durch den Genuß der alten und neuen Meisterwerke der schönen Künste im weitesten Umfange des Wortes, hat auch Teutschland endlich nach und nach dasjenige gewonnen, woran es ihm zu Anfang unseres Jahrhunderts noch gänzlich gefehlt hat, und wozu man ihm noch heutzutage eben nicht die besten Anlagen zutraut — Geschmack;

und zwar einen Geschmack, der, was auch die Kunstrichter gegen manche seiner einzelnen Erscheinungen mit Recht einzuwenden haben, im ganzen genommen so echt als der beste unserer Nachbarn ist, und der in den letzteren Jahrzehnten nicht nur nicht gesunken ist, sondern unstreitig an Feinheit ebensosehr als an Ausbreitung zugenommen hat. Eine nicht unbeträchtliche Anzahl teutscher Gelehrten hält es nicht mehr unter ihrer Würde, sich auch mit dem Schönen ernsthaft abzugeben. Unsere Philologen werden nicht mehr durch Varianten, grammatische Emendationen und Konjekturen berühmt; und sie selbst übernehmen nicht selten die Bestrafung derjenigen aus ihrem Mittel, die noch immer über den toten Buchstaben der alten Klassiker den Geist vergessen, der in den ewig blühenden Schönheiten derselben fortlebt. Auch Ungelehrte werden mit diesem Geiste immer mehr und mehr durch Übersetzungen vertraut, die alles, was andere Nationen in dieser Art besitzen, weit übertreffen, und die vielleicht am sichtbarsten an Tag legen, was aus unserer noch vor kurzem so rohen und ungeschmeidigen Muttersprache unter den Händen unserer großen Dichter und Prosaisten geworden ist. Die Originalwerke derselben stehen dem vorzüglichsten, was uns aus dem goldenen Zeitalter Roms und Griechenlands übrig ist, an der Seite, und scheinen nach und nach alle Formen des Schönen erschöpft zu haben. Wie sehr sie von unserem lesenden Publikum benutzt werden, und wie weit dieses Publikum unter allen Ständen um sich greifen müsse, läßt sich auch schon aus der großen immer zunehmenden Menge von Nachdrücken schließen, deren Berechnung bei einigen jener Werke allen Glauben übersteigen würde. Wer mißt nun die wohltätige Einwirkung auch nur eines einzigen Schriftstellers, der als Dichter, als philosophischer Geist, und als Gelehrter vom ersten Range mit sich selbst wetteifert, und in seinen zahlreichen und stark gelesenen Werken hohe Klarheit und Stärke der

Denkkraft mit der feinsten Delikatesse des Gefühls, in seiner bezaubernden Sprache römische Urbanität mit attischer Eleganz vereinbart? Unsere Maler, Bildhauer und Tonkünstler ringen mit den Ausländern in eben dem Verhältnisse eifriger um den Vorzug, als sie unter ihren Landsleuten immer mehr und mehr auf teilnehmende Zuschauer und kompetente Richter ihres rühmlichen Kampfes zählen können. Die Großen und Reichen begnügen sich bei uns vielleicht mehr als bei irgendeiner andern Nation mit dem Besitz; und teilen den Genuß der Meisterstücke ausländischer und einheimischer Künste in ihren eröffneten Kunstsälen mit dem Publikum. Die wesentlicheren Schönheiten der Werke der Maler-, Bildhauer- und Tonkunst vervielfältigen sich durch Kupferstiche, Gipse und Klavierauszüge unter den Händen des Mittelstandes, und dieser Stand, der in so mancher Rücksicht auf der Stufenleiter des Menschenwertes der oberste ist, wird gegenwärtig von demjenigen, der auf der Stufenleiter des bürgerlichen Ranges über ihm steht, mehr durch Pracht als Kultur übertroffen. Wir könnten uns endlich sogar auf die Formen unserer Kleidung und unseres Hausgerätes, auf die Außenseite unserer Sitten und Gewohnheiten und den Ton unseres Umgangs berufen, um den Vorwurf der Geschmacklosigkeit von uns abzuwälzen, den wir noch vor kurzem in einem hohen Grade verdient haben.

Wenn diejenigen Künste, die der äußern Aufmunterung und einer Hauptstadt weniger entbehren können, wenn Malerei, Bildhauerei und die ihnen verwandten und untergeordneten Künste bei uns weniger als die Dichtkunst, weniger als in Italien, Frankreich und England geleistet haben: so hat doch dafür die ästhetische Kritik bei uns desto wichtigere Fortschritte getan; und wenn unsere Nation noch weit davon entfernt ist in Sachen des Geschmacks die Schiedsrichterin über alle anderen zu sein, so liegt der Grund davon gewiß nicht

in dem Umstande, daß wir es nicht in der wissenschaftlichen Kritik des Geschmackes am weitesten gebracht haben. Teutschland ist das Mutterland und die Pflegerin der sogenannten Ästhetik, oder der Wissenschaft, welche die Grundsätze, die aller Kritik des Geschmacks zum Grunde liegen, aufsucht, und in einem systematischen Zusammenhange aufstellt. Wenn auch die vielen Versuche, die wir in dieser Wissenschaft bisher aufzuweisen haben, zur ersten Idee des Stifters nicht viel Neues hinzugefügt haben: so wird doch kein denkender Kopf den Vorzüglicheren darunter das Verdienst absprechen können, eine große Menge der wichtigsten Gedanken, die in den ästhetischen Rhapsodien der Italiener, Engländer und Franzosen zerstreut liegen, unter gemeinschaftliche Gesichtspunkte gebracht, geordnet, erläutert, und berichtigt zu haben. Die Fruchtbarkeit der Baumgartenschen Prinzipien zeigt sich nicht nur an den ausdrücklich auf sie gebauten allgemeinen Theorien, sondern weit mehr, und in einem helleren Lichte, an den vielen scharfsinnigen und praktischen Bemerkungen, durch welche unsere Lessinge, Engel u. a. m. die Materialien für die künftigen besonderen Theorien einzelner Dichtarten bereichert haben, und die freilich immer auf einzelne Fälle zurückgeführt sind, aber wohl größtenteils nur unter Voraussetzung, und auf den leitenden Wink jener Prinzipien aus den Beispielen abgeleitet werden konnten.

Es gehört unter die unzweideutigsten Kennzeichen unserer Fortschritte in der Kritik des Geschmackes, daß wir immer allgemeiner einsehen, daß unsere Ästhetik, bei allen ihren unleugbaren Vorzügen vor der ausländischen, gleichwohl noch weit davon entfernt sei, die Forderungen einer Wissenschaft im eigentlichsten Verstande des Wortes zu erfüllen, die wir selbst die ersten an dieselbe getan haben. Sie hat noch keiner der unter ihr stehenden Theorien der Künste ein allgemein geltendes Prinzip geliefert. Wir sind noch nicht einmal über den Grund-

begriff von der Dichtkunst, und den Unterschied derselben von der Redekunst einig; und sind es immer weniger geworden, seitdem sich mehrere unserer besten Köpfe mit der Festsetzung dieser für die schönen Wissenschaften so äußerst wichtigen Begriffe beschäftigt haben. Wenn der eine unter denselben die Lebhaftigkeit in Gedanken und Ausdruck für das Wesen des Gedichtes annimmt: so muß er, um das Feld der Dichtkunst gegen die Anmaßungen der Kraftmänner zu retten, noch erst hinzusetzen, daß diese Lebhaftigkeit ästhetisch — und um die höhere Beredsamkeit (die sich so oft durch Lebhaftigkeit in Gedanken und Ausdruck über manche Dichtart erhebt) von jenem Felde abzusondern — erst erklären — daß sie poetisch sein müsse, das heißt er muß gestehen, daß seine Erklärung das charakteristische Merkmal der Dichtkunst voraussetze, und folglich keineswegs enthalte und angebe. Wenn ein anderer dieses Merkmal in der sinnlich vollkommenen Rede antrifft, so verwirrt er die Grenzen der Dichtkunst und Beredsamkeit, und wenn er dieser Verwirrung damit abzuhelfen glaubt, daß er das Gedicht für eine Rede erklärt, durch welche der höchste mögliche Grad von Vergnügen hervorgebracht wird, so spricht er allen bisherigen und künftigen Meisterstücken der Dichtkunst das Recht auf den Namen des Gedichts ab. Wenn ein Dritter den Charakter der Dichtkunst in der Erdichtung findet, so kann er denselben nur dadurch gegen Vieldeutigkeit sichern, daß er den Begriff der Erdichtung auf den Begriff der sinnlich vollkommenen Rede, deren Endzweck Gefallen ist, einschränkt oder, welches hier ebensoviel ist, denselben durch ein nicht weniger vieldeutiges Merkmal bestimmt. Denn ist man wohl darüber einig, was man unter dem Sinnlichvollkommenen — und unter Gefallen zu verstehen habe? Gefallen, ruft eine sehr ansehnliche Partei von Künstlern und Kunstkennern gleichsam

aus einem Munde, *Gefallen* ist der Zweck, und das erste Grundgesetz aller schönen Künste und Wissenschaften, und der Umstand, daß dieser Begriff ebensowenig einer Erklärung fähig als bedürftig ist, beweist eben Tüchtigkeit desselben zum ersten Prinzip. Allein *Gefallen* ist auch der Zweck und das erste Grundgesetz der Künste, welche für den Gaumen, die Nase und den fünften oder sechsten Sinn arbeiten; und obwohl nicht zu leugnen ist, daß Frankreichs berühmtester schöne Geist einen nicht ganz unbeträchtlichen Teil der großen Wirkung, die er auf Europa getan hat, dem Gebrauche verdankt, den er in mancher seiner beliebtesten Schriften von den *Geheimnissen der letztern Kunst* zu machen wußte, so hat doch der weniger galante teutsche Sprachgebrauch den Namen der *Schönen* ausschließend für diejenigen Künste bestimmt, die es mit dem Geiste entweder unmittelbar, oder höchstens nur durch Auge und Ohr zu tun haben. — Die Behauptung, *durch dargestellte Schönheit gefallen* sei der Zweck und der erste Grundsatz der schönen Künste und Wissenschaften, vereinigt eine zweite Partei, aber auch nur so lange, als nicht um die Bedeutung des Wortes *Schönheit* gefragt wird. Denn in diesem Falle antwortet der eine: Schönheit könne nur empfunden, nicht gedacht, und folglich auch nicht erklärt werden, und da die Empfindungen derselben nur im wirklichen Genusse der Schönheiten der Natur und der Kunst vorkämen, so ließe sich das Ideal der unerklärbaren Schönheit überhaupt, das durch Zergliederung zerstört würde, nur aus den Eindrücken dieser Werke abstrahieren. Ein anderer hingegen antwortet: das *Schöne* zeichne sich eben dadurch von dem bloß *Angenehmen* aus, daß es nicht wie dieses nur empfunden, sondern zugleich gedacht, und insofern erklärbar sein müsse. Die bloße Empfindung könne unmöglich das Kriterium der Schönheit sein, indem sie eine gewisse Bildung, die *Geschmack* heißt, voraussetzt,

wenn sie nicht in vielen Fällen beim Schönen gleichgültig bleiben und durch das Häßliche entzückt werden soll. Der Begriff der Schönheit, der eben die Regel des Geschmackes enthalten müsse, lasse sich also keineswegs aus dem abstrahieren, was beim Genusse des Schönen bloß empfunden werde; und es müsse von allem Empfinden unabhängig ausgemacht sein, welche Gegenstände der angenehmen Empfindung schön wären; das Merkmal endlich, welches das Verhältnis der Schönheit zum Empfindungsvermögen und zur Denkkraft zugleich ausdrückt, heiße: Sinnliche Vollkommenheit. — Läßt es nun der Verteidiger dieser Meinung nicht beim bloßen Ausdruck bewenden: so gerät er selbst mit seiner eignen Partei über den vieldeutigen Sinn ihrer gemeinschaftlichen Formel in neue Streitigkeiten. Der eine glaubt diese Formel genug bestimmt zu haben, wenn er die Vollkommenheit für die Einheit des Mannigfaltigen erklärt, ohne zu bedenken, daß er damit ein Merkmal angegeben habe, das jedem wirklichen und möglichen Dinge, es sei dasselbe schön oder häßlich, zukommen müsse. Der andere meint, die Vollkommenheit, von der bei der Schönheit die Rede ist, dadurch genug ausgezeichnet zu haben, daß er sie für diejenige Mannigfaltigkeit erklärt, welche der Stärke, verbunden mit derjenigen Einheit, welche der Leichtigkeit der Beschäftigung des Gemütes — oder dem Vergnügen zum Grunde läge, und die den Gegenstand, an welchem sie wahrgenommen würde, zum Objekt des Vergnügens mache. Er nennt daher sogar das Vergnügen überhaupt sinnliche Vorstellung der Vollkommenheit, und vergißt, daß es hier nicht um den Gegenstand des Vergnügens überhaupt, sondern des ästhetischen Vergnügens, nicht um das Merkmal des Angenehmen, sondern des Schönen zu tun war. Ein dritter unterscheidet zwar das Ästhetische von dem Sinnlichvollkommenen überhaupt, und behauptet, das Merkmal, durch welches das

letztere zum Rang des ersteren erhoben würde, bestände in der Zweckmäßigkeit. Allein er bleibt entweder seinen Lesern alle Rechenschaft über die Zweckmäßigkeit schuldig, oder er läßt sie in der Tüchtigkeit bestehen entweder Vergnügen überhaupt — oder dasjenige Vergnügen zu gewähren, dessen Begriff er wieder durch Zweckmäßigkeit, und folglich durch einen Zirkel definiert.

Da alle diese Parteien bei ihrem Streit über den Grundbegriff des ästhetischen Vergnügens allein darüber einig sind, daß der Mensch diese Art des Vergnügens keineswegs wie andere Arten mit seinen Halbbrüdern den vernunftlosen Tieren teile, und daß folglich die Vernunft ebenso gewiß als die Sinnlichkeit zum sogenannten Sinne für Schönheit gehöre*): so ist es offenbar, daß jener Streit auf keine andere Weise geschlichtet werden könne, als daß sich die Parteien zuerst über die Beschaffenheit der von ihnen anerkannten Funktion der Empfindung beim Vergnügen überhaupt, und dann über die Beschaffenheit der nicht weniger zugestandenen Funktion der Vernunft beim ästhetischen Vergnügen vereinigen; welches aber so lange schlechterdings unmöglich ist, als man nicht über die wesentlichen Merkmale der Sinnlichkeit, und der Vernunft, und das Verhältnis dieser Vermögen untereinander einverstanden ist, oder, welches hier ebensoviel heißt, als man nicht über die durchgängig bestimmten Begriffe dieser Vermögen durch eine auf einem allgemeingeltenden Prinzip feststehende Wissenschaft des Vorstellungsvermögens einig geworden ist. Die Erschütterung auf dem Felde der Geschmackslehre, und mit derselben

*) Dies geben auch diejenigen zu, welche die Schönheit bloß empfunden werden lassen. Ihnen ist die Vernunft selbst nur Vermögen Einstimmung und Widerstreit zu empfinden, und folglich eine dem menschlichen Empfindungsvermögen eigentümliche Modifikation.

der Mangel einer allgemeingeltenden ersten Grundregel des Geschmackes muß also entweder ewig fortdauern, und die Ästhetik bei allen ihren reichhaltigen Materialien ein bloßes Aggregat größtenteils unzusammenhängender, schwankender, halb wahrer Bemerkungen bleiben, es muß sogar die Möglichkeit einer wissenschaftlichen zuverlässigen Geschmackslehre von einem großen Teil der Philosophen selbst wie bisher geleugnet werden, und die großen und unleugbaren Mängel unserer Theorien der Künste werden immer fortfahren, unsere denkenden Künstler abzuhalten, sich auch mit dem Brauchbaren jener Theorien bekannt zu machen — oder jene Erschütterung muß die Entdeckung und Anerkennung der Wissenschaft beschleunigen, aus welcher sich die oberste Grundregel des Geschmacks mit allgemeiner Evidenz ausheben läßt.

Eben dieselbe Erschütterung, welche auf dem Gebiet der Metaphysik und Geschichte an allen angenommenen Prinzipien des Wahren, und auf dem Gebiete der Ästhetik an allen angenommenen Prinzipien des Schönen erscheint, zeigt sich auch an allen angenommenen Prinzipien des Guten, die auf den Feldern der Wissenschaften unserer Pflichten und Rechte in diesem, und des Grundes unserer Hoffnungen in einem künftigen Leben in eben dem Verhältnisse schwankender geworden sind, als diese Felder geschicktere Bearbeiter gefunden haben. Inwiefern unsere Rechte und Pflichten in diesem und der Grund unserer Hoffnungen in einem künftigen Leben in den ursprünglichen (nicht erst erworbenen) Anlagen unserer Natur gegründet sind, machen sie den Gegenstand der Moral, des Naturrechts, und der reinen Philosophie der Religion aus. Inwiefern sie aber durch Tatsachen der äußeren Erfahrung modifiziert sind, werden sie zum Gegenstande der positiven Gesetzgebung, positiven Jurisprudenz, und positiven Theologie. Die Behauptung der Naturalisten: daß die mo-

ralische Gesetzgebung der Natur älter als die positive Gesetzgebung der Regenten, die Rechte des Menschen älter als die Rechte des Bürgers, und natürliche Religion älter als alle positiven Religionen wären, ist um nichts wahrer, als die Behauptung der Supernaturalisten, welche das Natürliche für eine bloße Folge des Positiven ausgibt, und nur insofern gelten läßt, als es durch das Positive bestätigt werden kann. Beide Vorstellungsarten gründen sich auf eine sehr unphilosophische Verwechslung der in den bloßen ursprünglichen Anlagen der Menschheit bestimmten, mit den in der Welt anerkannten und angenommenen Formen. Daß das Positive dem Natürlichen wirklich vorherging, bezeugt die Geschichte, daß es vorher gehen mußte, bezeugt die beschränkte Natur des menschlichen Geistes, der nur durch lange fortgesetzten, durch äußere Umstände begünstigten Gebrauch seiner Kräfte allmählich zur Erkenntnis seiner Selbst gelangen kann. Von Anbeginn der bürgerlichen Gesellschaft her wirkt die moralische durch Vernunft tätige Natur des Menschen; sie wirkt vor aller bürgerlichen und wissenschaftlichen Kultur, weil beide nur durch ihre Selbsttätigkeit möglich sind. Aber sie mußte lange ganz unerkannt und noch länger verkannt wirken, weil eine auf allgemeingeltende Prinzipien gegründete Bekanntschaft mit ihr nur das Resultat einer späten, bis auf einen sehr hohen Grad gediehenen wissenschaftlichen Kultur sein kann. Bis dahin ist die Vernunft genötigt, die ihr unbekannten, oder nicht bestimmt genug bekannten Gründe ihrer moralischen Wirksamkeit außer sich selbst aufzusuchen, die in der Erfahrung vorkommenden, und freilich durch äußere Umstände modifizierten Folgen ihrer eigenen Tätigkeit für Ursachen derselben anzunehmen, und an den Tatsachen, die zum Teil den Versuchen, die dunkel geahndeten Forderungen der moralischen Natur geltend zu machen, ihr Dasein verdanken, sich den Sinn dieser Forderungen zu erklären. Wenn

sich der Philosoph an dem Positiven bei allen Spuren des moralischen Ursprunges, die er an demselben verehrt, gleichwohl das Gepräge der Unmündigkeit des menschlichen Geistes nicht verbergen kann: so kann er sich ebensowenig entbrechen, an demselben eine weise Erziehungsanstalt zu bewundern, die jener Unmündigkeit völlig angemessen ist; und selbst bei dem vom Vernunftgesetze abweichenden, wo er dasselbe an dem Positiven antrifft, die von außen her lenkende wohltätige Hand wahrzunehmen, die der Menschheit so lange unentbehrlich ist und sein wird, als sich diese nach dem inneren Gesetze ihrer selbsttätigen Kräfte nicht zu lenken vermag.

Der Vorzug, den die positive Jurisprudenz und Theologie vor dem Naturrechte und der natürlichen Theologie bisher behauptet haben, und der sich keineswegs durch die bloße Rangordnung der Fakultäten auf Akademien allein ankündigt, hat seine ganz unwiderlegbaren Gründe. Die Gegenstände der ersteren sind in der wirklichen Welt angenommen, und werden durch die Macht des Staates und das Bedürfnis seiner Glieder emporgehalten; während die Gegenstände der letzteren nicht einmal in den Studierstuben allgemein anerkannt, und selbst unter den Philosophen von Profession bis jetzt noch problematisch sind. Der Inhalt des Naturrechts und der natürlichen Theologie ist teils in den Werken einiger Originalköpfe zerstreut, und mit paradoxen Einfällen vermengt, teils in Kompendien aufgestellt, welche, auch die vorzüglichsten unter ihnen nicht ausgenommen, sich untereinander selbst widerlegen; während der Inhalt der positiven Jurisprudenz und Theologie in den Gesetzbüchern und heiligen Urkunden der Nationen feststeht. Der eine wird durch die Streitfragen der Philosophen, der andere durch Erziehung, Gewohnheit, öffentliche Anstalten, mit einem Worte durch alle Triebfedern der politischen Maschinen fortgepflanzt. Auf Universitäten war die Philosophie von jeher die leibeigene Magd der

positiven Wissenschaften, von denen ihr Schicksal immer nach der Beschaffenheit der Dienste entschieden wurde, die sie von ihr zu erwarten hatten. Die mißverstandenen Formeln des Aristoteles, welche unter den Händen der Scholastiker nach und nach den Sinn erhalten hatten, den das damalige Bedürfnis der Glaubens- und Rechtsverständigen heischte, wurden von diesen letzteren gegen die Philosophie des Descartes mit einem Nachdruck verfochten, der manchen Cartesianer seine Stelle oder sein System aufzugeben zwang, und welcher so lange fortwütete, bis der Cartesianismus geschmeidig genug geworden war, um die durchgängige Vernunftmäßigkeit des Athanasianischen Symbolums, des Tridentinischen Konziliums, der symbolischen Bücher, des Justinianischen Kodex, des Sachsenspiegels usw. zu demonstrieren. Dafür wurde er in der Folge mit gleichem Eifer gegen die Leibnitzisch-Wolfische Philosophie geschützt, bis es auch dieser nach und nach gelungen war, vor dem größeren Teile ihre Orthodoxie zu rechtfertigen. In den helleren Zeiten dieser Philosophie trat endlich die merkwürdige Periode ein, in welcher die positive Jurisprudenz, noch mehr aber die positive Theologie der Protestanten, durch eifrigere, zweckmäßigere, und glücklichere Bearbeitung und Benutzung ihrer historischen Hilfswissenschaften zu dem ansehnlichen Grad von Vollkommenheit emporstiegen, auf dem sie sich gegenwärtig zur Ehre unseres Zeitalters befinden. Die Philosophie wurde nun frei, aber sie wurde von dem größeren Teile auch ihres nunmehr freiwillig angebotenen Dienstes entlassen, den man von nun an durch Geschichte besser verwaltet glaubte. Die akademischen Philosophen waren nun nicht mehr genötigt, sich so ängstlich wie bisher an gemeinschaftliche Formeln zu halten, und die Philosophie legte nach und nach mit denselben die systematische Form ab, gab immer sichtbarer alle Hoffnung und alles Bestreben nach allgemeingeltenden

Prinzipien auf, und nahm die neue Gestalt an, die ihr bei ihren Pflegern und Verehrern den Namen der Eklektischen errungen hat. Mancher der berühmtesten neueren Theologen und Juristen verlangt von der verabschiedeten Philosophie nichts weiter, als daß sie mit ihm die Grundwahrheiten der Religion und Moralität als Aussprüche des gesunden Menschenverstandes anerkenne. Dafür toleriert oder ignoriert er, daß jeder Philosoph nach Belieben aus allen, auch aus den verschriensten alten und neuen philosophischen Lehrgebäuden Bruchstücke aushebe, und sie nach seiner Weise zu einem neuen Ganzen zusammenfüge, ohne sich dabei von einem andern allgemeingeltenden Prinzip leiten zu lassen, als dem aus einem sehr begreiflichen Grunde angenommenen Prinzip der Verträglichkeit mit den unentbehrlichsten praktischen Grundwahrheiten; einem Prinzip, das um so viel leichter zu befolgen ist, da der gänzliche Mangel anderer allgemein angenommener Prinzipien jeden instand setzt, den Grundwahrheiten sowohl als jenen Bruchstücken, die keinen fest bestimmten Sinn haben, immer eine Bedeutung zu geben, bei der jene Verträglichkeit herauskommt. Einige unserer verdienstvollsten Reformatoren der positiven Theologie und Jurisprudenz zeichnen sich durch die Beschränktheit ihrer philosophischen Einsichten nicht weniger auffallend, als durch die Größe ihrer historischen Gelehrsamkeit aus; und andere unter ihnen haben sich sogar durch die öffentlichen Beweise ihrer Gleichgültigkeit gegen die Philosophie, oder, wie sie es lieber nennen hören, ihrer toleranten Gesinnung gegen die Meinungen der Philosophen, den Ehrennamen philosophischer Geister errungen*).

*) Daß das nicht von allen, die diesen Namen führen, gilt, verstände sich von selbst, wenn ich nicht auch von Leuten gelesen würde, bei denen sich nichts von selbst versteht.

Dem ersten Grundsatz des Protestantismus getreu, welcher die Vernunft für die höchste Schiedsrichterin in allen Angelegenheiten der Religion, und die einzige rechtmäßige Auslegerin des Bibelsinnes erklärt, und durch höhere Kenntnis der Ursprachen, Philologie und Kirchengeschichte geleitet, haben unsere neueren Exegeten aus den wichtigsten Formeln der heiligen Urkunden nach und nach einen Sinn herausgebracht, von dem sich die Verfasser der symbolischen Bücher bei dem damaligen Zustande jener Hilfswissenschaften freilich nichts träumen lassen konnten. Die Zahl und der Einfluß der protestantischen Theologen, welche die symbolischen Bücher für das Non plus ultra exegetischer Einsichten halten, oder vielmehr dieselben an die Stelle der unfehlbaren Kirche als Vormünder der Vernunft angenommen wissen wollen, hat beträchtlich abgenommen, und sogar die Namen Orthodox und Häterodox werden immer seltener, und immer mit geringerer Erbitterung gebraucht. Allein da einerseits von Zeit zu Zeit noch immer Verfechter der symbolischen oder, wie sie sich ausdrücken, der reinen Lehre aufstehen, denen es ebensowenig an Scharfsinn und Kenntnis der historischen Hilfswissenschaften fehlt, und da andererseits die Verteidiger des freien Vernunftgebrauchs über die vornehmsten Resultate ihrer Exegese unter sich selbst uneinig sind; da sie in der Erklärung von Hauptstellen voneinander abweichen; und die wichtigen Bedeutungen der Worte: Glauben, Offenbarung, Eingebung, übernatürlich usw. bald vorsätzlich unbestimmt zu lassen scheinen, bald aber durch gerade entgegengesetzte Merkmale bestimmen: so wird es immer einleuchtender, daß durch den Gebrauch der historischen Hilfswissenschaften allein, der große Zweck der positiven Theologie wohl nicht erreicht werden könne, und daß es gewisse leitende Ideen geben müsse, die sich durch alle grammatikalische, philosophische und historische Gelehrsamkeit nicht aus den

heiligen Urkunden ziehen, oder mit dem Geiste derselben vereinbaren lassen; Ideen, über deren durchgängige Bestimmung man vorher einig sein müsse, wenn man durch zweckmäßigen Gebrauch der Gelehrsamkeit endlich zu etwas Ausgemachtem und Feststehendem gelangen soll. Allein sind denn unsere berühmteren Theologen auch nur darüber einverstanden, ob etwas Ausgemachtes und Feststehendes auf dem Gebiete ihrer Wissenschaft möglich, ja auch nur erwünschlich sei? und vergessen diejenigen, die dies in ihren Schriften ausdrücklich in Zweifel ziehen, nicht, daß alle ihre Arbeiten keinen anderen Zweck haben und haben können, als etwas auszumachen und festzusetzen? Streiten nicht unsere berühmtesten Exegeten noch immer über die Präliminarfrage: ob die reine Idee von der Gottheit aus der Bibel geschöpft, oder aber als das höchste Kriterium der in der Bibel vorkommenden Vorstellungsarten von der Gottheit aller Exegese vorhergehen müsse? Streiten nicht unsere theologischen Moralisten bis auf diese Stunde über die Idee und den Grund der moralischen Verbindlichkeit, ob nämlich dieselben erst aus dem Evangelium geschöpft, oder aber dem eigentlichen Sinne der evangelischen Lehren zum Grund gelegt werden müssen? Und sind diejenigen, welche über den natürlichen Ursprung der Idee von Gott und Sittlichkeit unter sich einig sind, und denselben unter die vornehmsten Grundlehren ihrer Systeme aufnehmen, auch nur über ein einziges völlig bestimmtes Merkmal dieser Hauptideen unter sich einverstanden? und wie sollten sie, da selbst die Philosophen von Profession, welche die Berichtigung und Festsetzung jener Ideen zu ihrem Hauptgeschäfte machen, über jedes Merkmal derselben in einer äußerst verwickelten Fehde begriffen sind?

Wenn die positive Jurisprudenz im ganzen genommen, hinter der positiven Theologie zurückgeblieben ist: so liegt die Ursache davon keineswegs in dem Umstande, daß sie von weniger zahlreichen und geschickten

Händen bearbeitet worden wäre; sondern in der Natur ihres Gegenstandes, der mehr von dem Gesetzgeber als dem Gesetzkundigen abhängt. Auch sie hat in den neuern Zeiten durch ihre historischen Hilfswissenschaften beträchtlich gewonnen, aus denen sie noch mehrere Vorteile als die Theologie aus den ihrigen zu ziehen hat, da sie mehr als diese auf Tatsachen beruht, und ungleich reichhaltigere historische Quellen hat. Allein sollte nicht eben die vielfältige, langwierige, und einseitige Beschäftigung des Geistes mit einem unermeßlichen Stoffe des Gedächtnisses, die bei der Benutzung jener Quellen unvermeidlich ist, sollte nicht die Gewohnheit, die Vernunft jeden ihrer Schritte am Stabe der Geschichte tun zu lassen, und die dadurch veranlaßte ausschließende Hochachtung der historischen Resultate, verbunden mit der Geringschätzung der philosophischen, sollten nicht diese Umstände zusammen genommen, den sehr natürlichen Erklärungsgrund der Tatsache enthalten, daß unsere Juristen, selbst manche der berühmtesten und verdienstvollsten unter ihnen nicht ausgenommen, und bei allen bisher'gen Fortschritten ihrer Wissenschaft, noch immer fortfahren, das positive Recht, nicht nur inwiefern es positiv, sondern auch inwiefern es überhaupt Recht ist, auf bloße historische Data zu bauen? Da es positive Gesetze geben kann, und wirklich gibt, die bei aller ihrer politischen Wirklichkeit moralisch unmöglich sind, so hängt die moralische Möglichkeit eines positiven Gesetzes keineswegs von dem politischen Dasein desselben ab; und da alle Rechte, das einzige des Stärkern ausgenommen, nur durch Gesetze bestimmt werden können, die moralisch möglich sind, so muß diese moralische Möglichkeit der erste Grund aller Rechte, folglich auch der positiven, sein. Sie ist die oberste Grundregel, nach welcher der Sinn der positiven Gesetze bestimmt werden muß; und so oft der Fall eintritt, daß eines dieser Gesetze schlechterdings keinen Sinn zuläßt, der sich mit ihr

vereinigen ließe, so ist es die heiligste Pflicht des Gesetzkundigen, die Ungültigkeit eines solchen Gesetzes der gesetzgebenden Macht anzuzeigen, und auf die Anerkennung derselben zu dringen. Steht nun diese oberste Regel des Rechts in keinem allgemeingeltenden, gegen alle Vieldeutigkeit gesicherten, Grundsatze fest; wird sie von den positiven Rechtslehrern als ein unauflösliches und entbehrliches Problem der Metaphysik beiseite gesetzt; ja! wird sie auch nur über die historischen Gründe der positiven Gesetze aus den Augen verloren: so tritt in demselben Augenblick an ihrer Stelle der leidige Buchstaben auch solcher Gesetze ein, welche die Barbarei der finstern Zeitalter, in welchen sie entstanden sind, verewigen, auch solcher Gesetze, an deren Dasein der Eigennutz und die Herrschsucht des stärkeren Unterdrückers wenigstens ebensoviel Anteil hatten, als das Streben der dämmernden Vernunft, die dunkel geahndeten Menschenrechte durchzusetzen. Wollte der Himmel, daß keiner wenigstens der berühmteren und verdienstvolleren Juristen unter die Verteidiger jenes Buchstabens gehörte! Allein die positive Jurisprudenz hat gegenwärtig mehr als jemals, wie die positive Theologie, ihre Orthodoxie und Häterodoxie, eine historische Partei und eine philosophische, wovon die eine auf Herkommen und Besitzstand, die andere auf das moralische Sollen zu bauen bemüht ist. Ihr Kampf breitet sich von Zeit zu Zeit über mehrere und wichtigere Gegenstände aus, betrifft dermalen nichts Geringeres als die Fürstenrechte überhaupt, die Rechtmäßigkeit der Todesstrafen, der Leibeigenschaft, des Sklavenhandels u. dgl. m., und ist um so viel schwerer zu entscheiden, da er bei der noch ganz unausgemachten Grenzscheidung des positiven und des natürlichen Rechtes bald auf dem Gebiet des einen, bald des anderen geführt wird.

Man wird es dem Rechtsgelehrten von der historischen Partei weniger verdenken können, daß er sich aus-

schließend an Fakta hält, wenn man bedenkt, daß seine philosophischen Gegner eigentlich nur über die Behauptung, daß es eine oberste Regel des Rechts gebe, keineswegs aber über die Frage: worin sie bestehe? einverstanden sind. Der Streit über den Grundbegriff und den ersten Grundsatz des Naturrechtes, der in eben dem Verhältnisse verwickelter und auffallender wird, je eifriger dieser philosophische Teil der Rechtswissenschaft in den letzteren Zeiten bearbeitet worden ist, hat nicht wenig dazu beigetragen, daß man das Naturrecht nur durch eine Art von Entgegensetzung von dem Positiven zu unterscheiden, und dieses als das Ausgemachte, jenes als das Streitige zu schätzen gewohnt worden ist. Die Philosophen haben freilich mehrere erste Grundsätze des Naturrechtes, unter denen nur einer oder keiner der echte sein kann; aber die Philosophie hat bisher noch keinen aufgestellt; wenn man nicht die Meinung eines Mannes, oder einer Partei, auf Unkosten aller übrigen, Philosophie nennen will. Bald wird der Grund des Naturrechtes mit dem Grundsatze verwechselt; bald der Erkenntnisgrund vom Grunde des Daseins und der Verbindlichkeit desselben getrennt. Der eine Schriftsteller glaubt, das Naturrecht wäre von der Moral ganz unabhängig; der andere meint, beide flössen so sehr ineinander, daß man auf ihre Grenzbestimmung schlechterdings Verzicht tun müsse.

Der Grund des Naturrechtes wird von einigen in einem allen bürgerlichen Verfassungen vorhergegangenen Stande der Natur, von andern aber in der bereits vorhandenen Gesellschaft aufgesucht. Stand der Natur heißt einigen der bloße Zustand vernunftloser Tierheit, in welchem kein anderes Recht als das des Stärkeren gilt; andern aber der Inbegriff der ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur, die man sich in ihrer völligen Reinheit und ihrem ungehinderten

Gebrauche denkt. Die ursprüngliche Anlage, welche den Grund des Naturrechts enthalten soll, wird bald für einen eigennützigen, bald für einen uneigennützigen Trieb, bald für die Triebfeder der Selbsterhaltung, bald für angeborene gesellschaftliche Neigung, bald für bloßes Bedürfnis der Sinnlichkeit, bald für eigentümliche Handlungsweise der Vernunft ausgegeben. Durch jede dieser verschiedenen Ableitungen wird ein anderer erster Grundsatz des Naturrechtes erhalten, der seine Unbestimmtheit und Unzulänglichkeit auffallend genug durch die verschiedenen Formeln ankündigt, in welche er selbst von denjenigen, die über sein Wesen einig zu sein glauben, eingekleidet wird. Freilich ist es vielleicht nur die Hälfte der Bearbeiter des Naturrechtes, die über diese Formeln (wovon jede von ihrem Verteidiger für den einzigen möglichen ersten Grundsatz erklärt wird) untereinander zu streiten der Mühe wert halten. Von den übrigen wird diese Fehde für einen bloßen Wortstreit erklärt, indem es, wie sie meinen, nicht so viel auf den Ausdruck als den Sinn des Grundsatzes ankomme; indem die Verschiedenheit der menschlichen Vorstellungsarten über einen und eben denselben Gegenstand auch Verschiedenheit der Formeln notwendig mache, und das Naturrecht offenbar weit mehr gewinnen müßte, wenn es durch mehrere Grundsätze, als wenn es nur durch einen einzigen unterstützt würde. Allein eben diese Gleichgültigkeit gegen die Einheit des Grundsatzes dürfte wohl noch mehr als jener Streit über denselben beweisen, wieweit wir noch von dem durchgängig bestimmten Grundbegriffe des Naturrechts entfernt sind, der, wenn er einmal entdeckt und ins reine gebracht ist, alle Verschiedenheit der Vorstellungsart, und inwiefern die philosophische Sprache keine Synonymen hat, auch des Ausdrucks, so gewiß unmöglich macht, als er selbst einzig, und in dem allen Individuen gemeinschaftlichen Charakter der Menschheit gegründet sein

muß. Allein, wie sollte die durchgängige Bestimmung jenes wichtigen Grundbegriffes möglich sein: solange wir über das Verhältnis des sinnlichen Triebes zur Selbsttätigkeit der Vernunft nichts als streitige Meinungen aufzuweisen haben? so lange die Selbstdenker über den wesentlichen Unterschied und den wesentlichen Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit und Vernunft uneinig, und folglich diejenigen Punkte noch ganz unentschieden sind, woraus sich allein die Natur der auf unser Bedürfnis gegründeten Forderungen der Sinnlichkeit, und der auf positive Kraft unseres Geistes gegründeten Einschränkungen jener Forderungen bestimmen lassen? so lange wir keine auf einem allgemeingeltenden Prinzip feststehende Wissenschaft der ursprünglichen Einrichtung unseres Vorstellungs- und Begehrungsvermögens aufzuweisen haben? Die Erschütterung auf dem Gebiete des Naturrechts, und allen mit demselben zusammenhängenden Feldern des positiven Rechtes muß also entweder ewig fortdauern, oder sie muß die Entdeckung und Anerkennung dieser neuen Wissenschaft beschleunigen, ohne welche sich an keine Vereinigung der Selbstdenker über einen ersten Grundsatz des Naturrechts, ja nicht einmal über irgendeinen bestimmten Begriff vom Recht überhaupt denken läßt.

Nicht so leicht dürfte man die Unentbehrlichkeit der erwähnten neuen Wissenschaft zur Gründung der Moral einräumen, von der man sich nicht oft genug wiederholen kann, daß sie auf einem unerschütterlichen Grunde feststehe, und bereits zu einer Evidenz gebracht sei, die der mathematischen wenig oder nichts nachgebe. „Die Natur", heißt es, „würde für das Wohl der Menschheit, und für ihre großen Absichten mit derselben sehr schlimm gesorgt haben, wenn sie die unentbehrliche Kenntnis des Sittengesetzes den Spekulationen und Zänkereien der Philosophen überlassen hätte. Wirklich kündigt die Sittlichkeit

an den menschlichen Handlungen sowohl ihre Gegenwart als ihre Abwesenheit durch unzweideutige, angenehme und unangenehme Empfindungen an, gegen welche selbst die lange Gewohnheit des Lasters kaum genug verhärten kann, während eben dieselbe Sittlichkeit in dem Augenblicke Mißverständnis und Streit veranlaßt, als man sie durch Vernunft ergründen will. Leute aus den untersten Ständen, und Knaben, die kaum aus den Jahren der Kindheit ausgetreten sind, wissen nicht nur die sittlichen Handlungen von den unsittlichen zu unterscheiden, sondern auch die Grade von Sittlichkeit genau anzugeben; wenn ihnen nur die äußeren Umstände einer moralischen Begebenheit bestimmt und klar vorgelegt werden. In allen Lehrbüchern der theoretischen Philosophie lassen sich mehr oder weniger wesentliche Irrtümer und Widersprüche aufbringen; aber es dürfte schwerlich ein Kompendium der Moral anzugeben sein, in welchem eine unmoralische Handlung als moralisch aufgestellt, oder der Begriff der Sittlichkeit in einem seiner wesentlichen Merkmale verfehlt wäre. Aus welchem allem sich also ergäbe, daß die Moral ebenso die zuverlässigste und ausgemachteste, als die wichtigste und gemeinnützigste unter allen Wissenschaften wäre." — Gleichwohl ist diese Zuverlässigkeit der Moral noch lange nicht so allgemein einleuchtend, daß sie nicht bis auf den heutigen Tag ebenso hartnäckig bestritten als verteidigt würde; und es ist billig, daß wir auch ihre Gegner vernehmen. „Wenn", sagen diese, „unter den Moralisten mehr Einverständnis als unter den Metaphysikern stattfindet: so ist dies eine Folge der positiven Gesetze und der eingeführten Formen überhaupt, welche die bürgerliche Gesellschaft zu ihrer Erhaltung bedarf, und die mit den zu dieser Erhaltung unentbehrlichen Vorstellungsarten Ehre und Schande, Belohnung und Strafe verknüpft haben. Die durch diese Vorstellungsarten modifizierte Erziehung und Gewohnheit enthält den Grund der

sogenannten moralischen Empfindungen, die das mit den Vorteilen der Gesellschaft und ihren positiven Schutzwehren übereinstimmende durch Vergnügen, das denselben widersprechende hingegen durch Mißvergnügen ankündigen; Empfindungen, die aber auch nur dort stattfinden, wo die äußeren Umstände des Klimas, der Organisation usw. jene künstlichen Einrichtungen veranlaßt und begünstigt hätten, und die endlich bei allen kultivierten, und aus dem Stande der Natur ausgetretenen Nationen, am Knabenalter und an den untersten Ständen eben darum um so auffallender bemerkt werden müßten, weil dieses Alter und diese Stände am meisten für Erziehung und Gewohnheit empfänglich, und die durch dieselben erhaltenen Eindrücke durch Selbstdenken am wenigsten zu verändern imstande wären. Die Formeln der Moralisten wären eben durch die Vieldeutigkeit ihres Wortsinnes fähig, auch in den verschiedensten Systemen immer diejenige Bedeutung anzunehmen, welche der eingeführten und politisch notwendigen Vorstellungsart entspricht; aber die auch alsogleich streitig zu werden anfängt, wenn man sie auf die sogenannten i n n e r n Gründe der Moralität zurückführen will. In eben dem Verhältnisse, als sich der Sinn dieser Formeln über die gemeine und verworrene Vorstellungsart erhebt, mit jeder Anstrengung denkender Köpfe, denselben völlig aufzuhellen, mit jedem Versuche, sie alle einem gemeinschaftlichen Prinzip unterzuordnen, wird ihre Unverträglichkeit immer auffallender, und der Streit unter ihren Verteidigern verwickelter, der auf seine einfachsten Punkte zurückgeführt keinen unbefangenen Zuschauer zweifeln läßt, daß es unter den Moralisten gerade am allerwenigsten ausgemacht sei, o b e s e i n S i t t e n g e s e t z g e b e, o d e r n i c h t?"

Das Auffallendste bei diesem Streite zwischen den Gegnern und Verteidigern der Zuverlässigkeit der Moral ist, meiner Meinung nach, daß beide durch ein gemeinschaftliches Mißverständnis die Wissenschaft mit ihrem

Gegenstande, Moral mit Moralität, und den Grund von dieser mit dem Grundsatze von jener verwechseln. Die einen übertragen das Dasein, die Notwendigkeit und Heiligkeit des Sittengesetzes auf die Wissenschaft desselben, die anderen das Unbestimmte und Schwankende in der Wissenschaft auf das Sittengesetz selbst. Beide halten die Moral für unverbesserlich; die einen, weil sie ihr schon völlig entwickelte und aufs reine gebrachte Prinzipien einräumen; die andern, weil sie ihr alle möglichen Prinzipien absprechen. Beide hemmen dadurch, soviel an ihnen liegt, die Fortschritte der Wissenschaft. Die Vernunft und die Sonne haben den Gesichts- und Wirkungskreis der Menschheit von jeher beleuchtet und befruchtet. Man hat die leuchtende und die wärmende Kraft der Sonne aus ihren wohltätigen Wirkungen lange vorher gekannt, als man die Handlungsweise dieser Kräfte wissenschaftlich zu untersuchen anfing. Aber es würde ebenso ungereimt sein, jene Kenntnis der von unserer Einsicht unabhängigen Kräfte, die immer vorhanden waren, und immer gewirkt haben, mit der Wissenschaft ihrer Handlungsweise zu verwechseln, die nur durch allmähliche Fortschritte nach und nach zur eigentlichen Wissenschaft werden kann, und zum Teil von dem jeweiligen Zustande unserer übrigen Einsichten abhängt, ebenso ungereimt, sage ich, als das Dasein jener Kräfte zu leugnen, weil die Kenntnis ihrer Handlungsweise noch nicht bis zum Range einer vollendeten Wissenschaft gestiegen ist.

Mit den Popularphilosophen behaupten, daß man die Wohltaten der Sonne und der Vernunft genießen und benutzen müsse, ohne über die Art, wie wir zu denselben gelangen, nachzugrübeln, würde ebensoviel sein, als eine nicht geringere Ungereimtheit durch eine Allegorie verbergen. Je weiter die Vernunft bei einer kultivierten Nation in ihren Wirkungen fortgerückt ist, desto mehr nimmt ihr Bedürfnis zu, nach deutlicher Vorstellung

ihrer Gesetze zu handeln. Eben dieselbe Idee, die durch Zergliederung in ihre unmittelbaren Merkmale deutlich geworden ist, wird in dem Augenblicke undeutlich, als es über die Merkmale jener Merkmale zur Sprache kommt, und die Bestimmung derselben Streit veranlaßt. Es gibt Krankheiten, gegen welche der menschliche Körper durch das zarte Kindesalter gesichert ist, und die sich ohne die ausgebildeteren Organe, ohne die Nahrungsmittel und Beschäftigungen des reiferen Alters nie einfinden würden; und es gibt Irrtümer, die einen beträchtlichen Grad von Kultur des Geistes voraussetzen, im Zustande der gänzlichen Verworrenheit des Begriffes, den sie betreffen, unmöglich sind, sich erst während der allmählichen Entwickelung desselben, die nur nach vielen mißlungenen Versuchen vollendet wird, nach und nach einstellen; aber auch durch die Nahrung, die sie aus der größeren Menge halb wahrer Einsichten ziehen, und durch den geübteren Scharfsinn ihrer Verteidiger immer bedenklicher werden müssen. Vielleicht gilt dieses von keiner anderen Idee so sehr, als von der Idee der Sittlichkeit. Je mehr in einem Zeitalter überhaupt gedacht wird, desto dringender wird das Bedürfnis, desto größer die Gefahr diese Idee richtig zu denken. Sie wird unrichtig gedacht: sobald beim Denken derselben entweder eines ihrer wesentlichen Merkmale übergangen, oder in den Inbegriff derselben ein nicht hinein gehöriges aufgenommen wird; und sie kann gegen diese Unrichtigkeit nur durch eine völlig vollendete, bis an die Grenzen alles Begreiflichen zurückgeführte Entwicklung ihrer Merkmale gesichert werden. Solange sie nicht bis auf ihre letzten teilbaren Bestandteile zergliedert ist; und so lange die gefundenen Bestandteile nicht völlig bestimmt, und als die ersten Prinzipien anerkannt sind: so lange ist keine Sicherheit da, daß nicht in den unentwickelten Bestandteilen Mangel oder Überfluß eines wesentlichen Merkmals verborgen liege; die Idee wird weder rein

noch *vollständig* gedacht, und ist mehr oder weniger ein Spiel des Zufalls.

Die Idee der Sittlichkeit hat ungemein dadurch gewonnen, daß unsere Moralisten von Profession den Unterschied zwischen *Moralität* und *Legalität* so allgemein angenommen, und das wesentliche Merkmal, wodurch sich das moralische Gesetz von jedem andern, welches den sinnlichen Trieb einschränkt, in dem *Grunde seiner Verbindlichkeit* aufgesucht haben. Aber eben darum ist es auch um so bedenklicher geworden, sich über diesen Grund zu irren, je mehr von der Bestimmung desselben *der ganze Sinn des moralischen Gesetzes abhängt*. In allen Erklärungen, welche die bisherige Philosophie von diesem Grunde gegeben hat, kommen der *Trieb nach Vergnügen* und das *Gesetz der Vernunft* mehr oder weniger ausdrücklich als wesentliche Merkmale dieses Grundes vor*). Ich will hier keineswegs behaupten, was ich nur erst bei einer andern Gelegenheit streng beweisen zu können hoffe, daß in allen diesen Erklärungen die Idee der Sittlichkeit durch das wesentlich überflüssige Merkmal des Triebes nach Vergnügen, und durch das wesentlich unvollständige des Gesetzes der Vernunft unrichtig werde; aber dies kann und darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß das *gegenseitige Verhältnis* dieser beiden Merkmale, auch unter denjenigen Philosophen, die sich ausdrücklich für beide erklären, schlechterdings unentschieden ist, und daß unsere denkenden Moralisten gegenwärtig weniger als jemals über die Frage einig sind: ob bei der moralischen Gesetzgebung der Trieb nach Vergnügen der Vernunft, oder diese jenem untergeordnet sei?

*) Auch in der *Stoischen*, welche das Vergnügen nur unter dem Charakter der *Wollust* aus den Triebfedern der Sittlichkeit ausschließt, und das Begehren des *Höchsten Gutes* vom richtigen, so wie das Begehren der Scheingüter vom unrichtigen Urteile, des von dieser Sekte mit der Sinnlichkeit verwechselten, Verstandes ableitet.

Die einen finden die Notwendigkeit, durch welche die Regel der Vernunft zum verbindenden Gesetze für den Willen wird, im Triebe nach Vergnügen. Sie halten diesen Trieb für den eigentlichen Gesetzgeber, welcher sich der Vernunft nur zur Ausfertigung der Gesetze bediene, die allein durch ihn ihre Sanktion erhielten, und die, wie gemeinnützig auch der Erfolg ihrer Beobachtung wäre, gleichwohl für den Willen eines jeden Individuums nur durch das Vergnügen, das ihre Beobachtung gewährt oder verspricht, und durch das Mißvergnügen, das sie abwendet, Interesse haben könnten. Die anderen hingegen erkennen die Vernunft für die eigentliche und rechtmäßige Gesetzgeberin, sprechen ihr aber, so wie sie im menschlichen Geiste vorhanden ist, das selbsttätige Vermögen ab, die von ihr gegebenen, und zwar ohne die Sanktion des Triebes nach Vergnügen an sich gültigen Gesetze, ohne die ausübende Macht, die bei endlichen Wesen nur in diesem Triebe liegen könne, wirklich geltend zu machen.

Die ersteren, welche den bestimmenden Grund der moralischen Verbindlichkeit im Triebe nach Vergnügen entdeckt zu haben glauben, streiten sich über die Art, wie dieser Grund in diesem Triebe vorhanden; ob er in demselben ursprünglich, angeboren, und natürlich, oder abgeleitet, erworben und erkünstelt sei? Der Trieb nach Vergnügen, meinen einige, gebe im Stande der Natur keinem andern als dem Gesetze des Instinktes seine Sanktion, und er könne die Richtung, durch welche er auf die Beobachtung eines Gesetzes dringe, das dem Instinkte Abbruch tut, nur von außen her durch Erziehung und Gewohnheit, und die Einrichtungen der bürgerlichen Gesellschaft erhalten. Der Staat wäre nämlich durch die eigennützigen Triebe aller, die er in sich vereinige, gedrungen die eigennützigen Triebe der einzelnen einzuschränken, und würde durch sein Übergewicht an Klugheit und Macht instand gesetzt, diese Einschränkungen

dadurch geltend zu machen, daß er künstliche Privatvorteile und Privatübel mit der Beförderung oder Beeinträchtigung des gemeinen Besten verknüpfte.

Die Verteidiger des natürlichen Ursprungs der moralischen Verbindlichkeit aus dem Triebe nach Vergnügen können gegen ihre Gegner, denen sie nicht mit Unrecht theoretische Vernichtung aller Sittlichkeit schuld geben, um so weniger gemeine Sache machen; da sie selbst über die Art und Weise, wie jene Verbindlichkeit in dem natürlichen Triebe nach Vergnügen gegründet sei? in wesentlich verschiedene Meinungen getrennt sind. Die einen unter ihnen suchen die Natur des Triebes nach Vergnügen in der Sinnlichkeit, oder vielmehr in dem Bedürfnisse der Sinnlichkeit auf, verwechseln die Sinnlichkeit überhaupt mit der durch Organisation modifizierten Sinnlichkeit, ordnen alle mögliche Arten des Vergnügens der physischen als der Gattung unter, erklären die Sittlichkeit für wohlverstandenen und verfeinerten Eigennutz, und die Tugend für das Mittel zum notwendigen Zwecke des durch Vernunft erweiterten Triebes nach Genuß (oder für das Mittel zur Glückseligkeit, welche in der größten möglichen Summe angenehmer Empfindungen, im höchsten Grade und in der längsten Dauer bestehen soll). Die andern hingegen glauben in der menschlichen Natur zwei ganz verschiedene Triebe nach Vergnügen annehmen zu müssen; einen Eigennützigen, der das eigene, und einen Uneigennützigen, der das fremde Wohl zum Gegenstand hat. Das Vergnügen am fremden Wohl, und das uneigennützige Interesse am allgemeinen Besten setzt ihrer Meinung nach im Gemüte einen eigenen Sinn voraus, der unter dem Namen des Moralischen von der Sinnlichkeit unterschieden, und als der Grund der sittlichen Verbindlichkeit angenommen werden müsse, aber sich nicht weiter erklären lasse.

Diejenigen, welche die Vernunft für die moralische Gesetzgeberin anerkennen, sind unter sich darüber

uneinig, ob sie diese Ehre der menschlichen oder der göttlichen Vernunft einzuräumen hätten. Die Sittlichkeit, behaupten die einen, ist die natürliche Handlungsweise des durch die menschliche Vernunft bestimmten Willens, und der durch Vernunft bestimmte Wille kann nichts als das Vollkommene wollen, welches das natürliche Objekt der Vernunft ist. Auch sind sie so ziemlich darüber einig, daß die Vollkommenheit der sittlichen Handlungen im Zwecke derselben bestehe. Was aber dieser Zweck sei? ob wieder Vollkommenheit, und was in diesem Falle unter dieser Vollkommenheit zu verstehen sei? Ob die Übereinstimmung aller Neigungen und Anlagen zur größten möglichen Genußfähigkeit? Ob die größte mögliche Entwickelung aller menschlichen Kräfte? Ob das größte mögliche Wohl der Menschheit überhaupt? Oder ob dies alles zusammen genommen? und in diesem Falle, welcher unter diesen verschiedenen Beweggründen den moralischen Willen zunächst bestimme? hierüber sind die Meinungen der Verteidiger des Grundsatzes der Vollkommenheit so sehr verschieden, daß sie genau besehen nichts als den Ausdruck Vollkommenheit unter sich gemein haben.

Diese, sowie alle übrigen Uneinigkeiten über den Grund der sittlichen Verbindlichkeit, meinen die Supernaturalisten dadurch geschlichtet zu haben, daß sie diesen Grund in dem göttlichen durch unendliche Vernunft bestimmten, aber eben darum für eine endliche Vernunft unerforschlichen, und dem Menschen nur durch Offenbarung bekannten Willen aufsuchen. Allein außerdem, daß die Anhänger dieser Meinung entweder unmittelbare göttliche Eingebung, die jedem Menschen diesen unbegreiflichen Willen kundmachen, oder unfehlbare Ausleger des Sinnes der heiligen Urkunden annehmen, und die Authentizität von beiden durch fortdauernde Wunder gegen alle Besorgnis von Täuschung und Irrtum sichern lassen müssen; so sind sie auch so wenig als

irgendeine andere Partei unter sich einig: ob der menschliche Wille durch die Vernunft, oder durch den Trieb nach Vergnügen, oder durch unmittelbare Einwirkung der Gottheit bestimmt werde, sich dem göttlichen zu fügen; oder, welches ebensoviel heißt, worin der innere Grund der moralischen Verbindlichkeit bestehe? Ich schweige hier von der mit der Idee der Sittlichkeit innigst zusammenhängenden Idee des freien Willens, der gegenwärtig mehr als jemals von den Fatalisten geleugnet, den dogmatischen Skeptikern bezweifelt, den Deterministen verkannt, und den Supernaturalisten außerhalb der Natur aufgesucht wird. Das Unzureichende in allen bisherigen Erörterungen dieser wichtigen Idee ist manchen unserer vorzüglichsten philosophischen Schriftsteller so sehr aufgefallen, daß sie kein Bedenken getragen haben, zu behaupten: die Frage, worin die Freiheit bestünde? folglich auch die Frage: ob sich Freiheit denken lasse? wäre schlechterdings unbeantwortlich, und daher auch für die Moral ganz gleichgültig.

Die durch alle diese Erscheinungen so auffallende Erschütterung der wissenschaftlichen Grundfeste der Sittlichkeit, besteht eigentlich in dem Schwanken aller bisherigen Vorstellungsarten von der Vernunft, dem Triebe nach Vergnügen und ihrem Verhältnisse gegeneinander; und zeigt offenbar von der noch lange nicht vollendeten durchgängigen Entwicklung der Begriffe von Vernunft und Sinnlichkeit, der selbsttätigen Kraft der einen, und dem auf Bedürfnis gegründeten Triebe der andern, dem Bestimmenden und dem Bestimmbaren bei der Sittlichkeit; eine Entwicklung, die nur durch eine auf einem allgemeingeltenden Prinzip feststehende Wissenschaft des menschlichen Vorstellungs- und Begehrungsvermögens möglich ist. Jene Erschütterung muß also zum großen Nachteil der moralischen Kultur entweder ewig fortdauern; oder sie

muß die Entdeckung und Anerkennung jener neuen Wissenschaft herbeiführen.

Diese Skizze der Erschütterungen auf allen Feldern der Wissenschaften, deren Grundsätze Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes voraussetzen, dürfte nun freilich manchem Satyre auf den Geist unseres Zeitalters scheinen; aber in meinen Augen enthält sie die Materialien, die eine geschicktere Feder als die meinige zur bündigsten Lobrede auf denselben verarbeiten würde. Die Philosophen haben freilich von jeher gestritten, und im goldenen Zeitalter der griechischen Philosophie kamen eben die vier einander entgegengesetzten Hauptsysteme: das Platonische, Aristotelische, Epikurische und Stoische zur Reife. Allein noch nie war der Streit der Philosophen weder auf so vielen Feldern der Wissenschaften ausgebreitet, noch von so vielen vorzüglichen Köpfen geführt; noch nie war der Einfluß der Gegenstände dieses Streites auf das Wohl und die Würde der Menschheit, und der Einfluß des Streites auf diese Gegenstände, mit einem Worte sein praktisches Interesse sichtbarer; noch nie waren die unentschiedenen Punkte, deren Entscheidung teils sein Zweck, teils seine notwendige Folge ist, mit so vieler Bestimmtheit aufgestellt, und auf so einfache Sätze zurückgeführt; noch nie kündigte er eine so allgemeine und so lebhafte Anstrengung der edelsten Kräfte des menschlichen Geistes an. Nach so vielen sowohl glücklichen Vorarbeiten als mißlungenen Versuchen, nach so vielen wichtigen, wirklich entschiedenen Problemen, nach so vielen unnützen, abgeschmackten und unbeantwortlichen Streitfragen, ertönt nunmehr auf allen Feldern der Wissenschaften, die ihre Prinzipien aus der Natur des menschlichen Geistes erhalten müssen, einstimmig die große entscheidende Frage nach dem einen was Not ist. Die Metaphysik fordert das allgemeingeltende Prinzip alles Philosophierens überhaupt, die Geschichte den höchsten Gesichtspunkt für ihre Form, die Ästhetik die oberste Regel

des Geschmackes, die Religion die reine, auf allgemeingeltende Prinzipien zurückgeführte Idee der Gottheit, das Naturrecht seinen ersten Grundsatz, und die Moral ihr letztes Grundgesetz. Die Lehrgebäude aller dieser Wissenschaften, die ihren Gegenständen nach auf unerschütterlichen Gründen feststehen, bis an ihre Wölbungen und zwar so weit fortgeführt zu haben, daß das Bedürfnis der fehlenden Schlußsteine in die Augen fällt, ist ein Verdienst unseres Zeitalters, das nur durch das Verdienst, jene Schlußsteine selbst entdeckt, behauen und eingepaßt zu haben, übertroffen werden kann. So wie diese einmal an Ort und Stelle gebracht sein werden, wird es Zeit sein, daß alle Balken, Klammern und das ganze Gerüst, das schon durch sein Schwanken genug ankündigt, daß es bloßes Gerüst ist, hinweggeräumt werde, nicht nur ohne Schaden, sondern zum Vorteil des Gebäudes. Mit einer letzten und heftigsten Erschütterung werden die einseitigen Meinungen der Philosophen über Gegenstände, über welche die Menschheit nicht immer bloß zu meinen bestimmt ist, dahin stürzen, um feststehenden Grundsätzen Platz zu machen.

Dritter Brief

Die Erschütterung auf dem Gebiete der Philosophie der Religion kündigt eine Reformation dieser Philosophie an. Mein Urteil von der Kantischen Philosophie überhaupt

Und nun, lieber Freund, lassen Sie uns zu Ihrem Gemälde zurückkehren, und sehen: ob es nicht vielleicht mit dem Meinigen zusammen genommen erst ein vollständiges Ganze ausmache. Wenn die von Ihnen

zusammengestellten Erscheinungen wirklich einen gemeinschaftlichen Grund haben: so ist dieser kein anderer, als das alte, noch immer fortdauernde, aber itzt mehr als jemals sichtbar gewordene Mißverständnis über die Grenzen des Vernunftvermögens in Rücksicht auf die Angelegenheiten der Religion. Die Unbestimmtheit und Unvollständigkeit unserer wissenschaftlichen Begriffe von der Vernunft, und ihrem Verhältnisse zu den übrigen, ebensosehr verkannten Vermögen des menschlichen Geistes ist also auch hier, nicht weniger als auf den übrigen von mir beleuchteten Feldern der Wissenschaften, die eigentliche Ursache des Schwankens aller angenommenen Grundsätze. In dieser Eigenschaft fällt sie bei der Erschütterung unter den religiösen Vorstellungsarten weit mehr als bei allen übrigen, und zwar völlig unmittelbar in die Augen. Hier sind die Streitpunkte schon so weit auf das Einfachere zurückgeführt, daß sich die streitenden Parteien zum Teil unmittelbar an die Vernunft selbst halten, die sie erheben oder herabsetzen, je nachdem sie Ursache zu haben glauben, mit den wirklichen oder angeblichen Entscheidungen derselben zufrieden zu sein oder nicht. Es gibt freilich auch Unzufriedene, die mit einer Art von leidenschaftlichem Ungestüm in die Vernunft dringen, sie um befriedigendere Antworten bestürmen, und nachdem sie eine Zeitlang vergebens mit ihr gerungen haben, entweder Partei gegen sie nehmen, oder als gleichgültige Zuschauer aus den Schranken des Kampfplatzes austreten. Es gibt Zufriedene, die es eben ihrer Zufriedenheit wegen bei den vorigen Antworten bewenden lassen, die alten Vernunftbeweise mit verschiedenen neuen Wendungen und Ausdrücken wiederholen, und darüber unter sich selbst in eigentlichen Wortstreit geraten, über den sie gemeiniglich die Einwendungen der Unzufriedenen gegen die Sache selbst vergessen; wenn sie anders nicht dafür halten, die-

selben als längst widerlegte Irrtümer durch besagte neue Wendungen abgefertigt zu haben.

Allein die eigentlichen Selbstdenker auf beiden Seiten, auf welche doch am Ende das Schicksal des ganzen Streites ankommt, halten denselben keineswegs für abgeschlossen; und ihr fortwährendes gegenwärtig mehr als jemals lebhaftes Bestreben, ihre Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit den bisherigen Entscheidungen der Vernunft durch neue Gründe zu rechtfertigen, erhält nicht nur den Streit in Atem, sondern gibt ihm auch die glückliche Wendung, welche eine neue Auflösung des alten Problems über das Vermögen der Vernunft immer unentbehrlicher macht, und durch vorläufige Festsetzung ihrer Bedingungen immer näher herbeiführt.

Daß es den Antworten, welche die Vernunft, oder eigentlicher, welche man im Namen der Vernunft, auf jede Frage in der sogenannten natürlichen Theologie gegeben hat, an derjenigen Evidenz, die sich bei so wichtigen Gegenständen am allermeisten durch Allgemeingültigkeit äußern sollte, fehle, hiervon ist der fortwährende Streit über jede dieser Fragen der überzeugendste Beweis, und die Frage über die Existenz der Gottheit das auffallendste Beispiel. Lassen Sie uns bei diesem Beispiele stehenbleiben.

Wir wollen ein für allemal voraussetzen, daß es die Vernunft war, welche von den ersten Zeiten ihrer Entwickelung an unaufhörlich diese Frage aufwarf. Ich weiß, daß Gläubige und Ungläubige dieser Voraussetzung widersprechen. Die ersteren behaupten: die Vernunft könne nie durch sich selbst auf diese Frage geraten; und die letztern: sie erkläre dieselbe für überflüssig. Allein ich weiß, daß Sie, mein Freund, weder ein Gläubiger noch ein Ungläubiger dieser Art, und mit mir darüber einig sind, die Vernunft habe diese Frage nicht nur aufwerfen können, sondern auch müssen. — Dies nun vorausgesetzt, so mußte es ihr unmöglich werden, bei

ihren Versuchen diese große Frage zu beantworten, die Wissenschaft ihrer eigentümlichsten Begriffe, Prinzipien und Grundsätze, mit einem Worte die gegenwärtig so verschriene Metaphysik, vorüberzugehen. Vielmehr hat diese Wissenschaft ihre Entstehung sowohl als ihre allmähliche Ausbildung größtenteils der Frage vom Dasein Gottes zu verdanken. Wirklich kann der ganze Gegenstand dieser Frage durch keine andern Begriffe gedacht werden, als solche, die in eben dem Verhältnisse metaphysischer werden, als man sie von den fremdartigen Zusätzen der Phantasie und den Schlacken der gemeinen Vorurteile reinigt, und bei einer fortwährenden Prüfung fester ins Auge faßt. Man stellt freilich auch noch in unseren Tagen sogenannte historische, physische, moralische Beweise für das Dasein Gottes auf; aber die notwendige Beziehung derselben auf den metaphysischen Begriff eines unbedingt notwendigen Daseins, ist unseren Selbstdenkern lange schon kein Geheimnis mehr; und mehrere unter ihnen haben mit dem glücklichsten Scharfsinne gezeigt, daß die metaphysischen Notionen, welche der natürlichen Theologie zum Grunde liegen, durch natürliche und selbst übernatürliche Offenbarung zwar bestätigt, aber nicht ersetzt, oder von ihr abgeleitet werden könnten. Sogar unsere älteren Glaubenstheologen hielten es nicht für überflüssig, ihren aus übernatürlichen Quellen hergeholten Beweisen auch noch den metaphysischen beizufügen: und obwohl sie demselben in ihren gewöhnlichen Kompendien gemeiniglich die letzte Stelle anwiesen, so fanden sie sich doch immer genötigt, ihn hervorzuziehen und auch wider Willen seinen ersten Rang anzuerkennen, so oft sie es mit den Ungläubigen zu tun hatten. Endlich haben unsere modernen Feinde und Verächter der Metaphysik (wie die Erfahrung lehrt) kein anderes Mittel entdeckt, sich den Beistand ihrer Feindin entbehrlich zu machen, als entweder über die ganze Frage ein tiefes

Stillschweigen zu beobachten, oder sich in einem Labyrinthe dunkler Gefühle herumzutreiben. Nötigt man die einen zur Sprache, die andern aber zu einer verständlichen Rechenschaft über ihre Herzensphilosophie: so sprechen sie beide so gut Metaphysik, wie jener Edelmann Prosa sprach, ohne es zu wissen und zu wollen.

Allein so unvermeidlich es immer gewesen sein mochte, und noch jetzt sein mag, die Metaphysik über das Dasein Gottes zu befragen: so wenig hat auch nur eine der mehreren Antworten, die man bis jetzt von ihr erhalten hat, allgemeinen Eingang gefunden. Dies gilt nicht etwa nur in Absicht auf die Menschenklassen, für die es keine wissenschaftliche Beweise gibt, sondern auch und vorzüglich in Absicht auf Männer, die den größten Teil ihres Lebens im Umgange mit den Wissenschaften, ja sogar mit metaphysischen Untersuchungen zugebracht haben. Schriftsteller, denen man unmöglich philosophischen Geist abstreiten kann, ohne selbst von diesem Geiste gänzlich verlassen zu sein, haben alle metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes für unzulänglich erklärt: und sind entweder der Meinung beigetreten, daß die Vernunft über diese Frage schlechterdings nichts entscheiden könne; oder sie sind so weit gegangen, daß sie sogar eine verneinende Antwort aus den Vordersätzen jener Beweise dargetan zu haben glaubten. Wirklich hat der vielfältige Gebrauch, den die dogmatischen Skeptiker sowohl als die Atheisten für ihre Behauptungen von der Metaphysik gemacht haben, nicht wenig dazu beigetragen, die alte Meinung von der erblichen Verkehrtheit der Vernunft zu bestätigen, und die Beweise für das Dasein Gottes, die man außerhalb des Gebietes der Vernunft und der Natur gefunden zu haben glaubte, in dem Ansehen zu erhalten, das sie sonst in eben dem Verhältnisse verloren haben würden, als das Gebiet der Vernunft besser angebaut worden ist. „Trotz allen bis-

herigen Anstrengungen haben wir also noch keine Metaphysik, aus welcher sich die oft erwähnte große Frage mit allgemein einleuchtender Gewißheit beantworten ließe." Dies ist eine Tatsache, die von keiner unserer gegenwärtigen philosophischen Parteien geleugnet werden kann, so groß auch übrigens die Meinung sein mag, die jede derselben von ihrer bereits gefundenen Antwort unterhält.

Aus der Tatsache, daß wir keine solche Metaphysik haben, folgt aber noch keineswegs, daß wir keine haben können. Diejenigen, welche diese Unmöglichkeit zum Vorteile eines Glaubens behaupten, womit sie sich mit allem Rechte in Ermangelung des Wissens behelfen, müssen eine andere ebenso unleugbare Tatsache zugeben, „daß nämlich die Prinzipien ihres Glaubens bisher ebensowenig zur allgemeinen Evidenz gebracht wären," ja daß diese Prinzipien von den geübtesten und scharfsinnigsten Denkern insgemein am wenigsten befriedigend gefunden würden. Freilich, solange die Möglichkeit einer Metaphysik, welche die Frage über das Dasein Gottes allgemeingültig beantworten könnte, noch nicht erwiesen ist, lassen sich die Glaubenstheologen, welche das bisher fruchtlose Bestreben der Vernunft für einen Grund gegen jene Möglichkeit angeben, nicht ganz abweisen. Allein sie können ebensowenig diejenigen widerlegen, welche die Fortdauer jenes Bestrebens, das wichtige Interesse, welches die Menschheit an einer entscheidenden Beantwortung nehmen muß, und die immer mehr zunehmende Unzulänglichkeit jeder bisherigen Antwort, als Gründe für jene Möglichkeit anführen.

Der aus diesen Gründen und Gegengründen entstehende Zweifel ist eine der vornehmsten Bedingungen, unter welchen jene neue Metaphysik, wenn sie in der Tat möglich sein sollte, wirklich werden, und Eingang finden könnte. Indem dieser Zweifel den dogmatischen Behauptungen sowohl des wirklichen Besitzes einer solchen Wissenschaft, als auch der Un-

möglichkeit derselben widersteht: so hebt er die unübersteiglichen Hindernisse auf, welche sonst von unsern Naturalisten sowohl als Supernaturalisten der Aufsuchung, Bearbeitung und Ausbreitung jener neuen Wissenschaft entgegengesetzt werden müssen. Beide Parteien können diesen Zweifel, wenn er einmal Platz gegriffen hat, nicht mehr zurücktreiben; weil er ihnen in dem Augenblicke ihre Waffen raubt, als er sich einfindet; und weil er den großen Vorteil für sich hat, daß beide Klassen seiner Gegner nie gegen ihn gemeine Sache machen können, sondern in eben dem Verhältnisse sich selbst untereinander aufreiben müssen, als sie wider ihn losziehen. Je eifriger sie auf ihren Behauptungen bestehen, desto mehr kommt die Schwäche ihrer beiderseitigen Gründe an den Tag, und desto augenscheinlicher wird es dem unbefangenen Zuschauer: wie wenig die Auflösungen des großen Problems, die uns von den einen im Namen der metaphysischen Vernunft, und von den andern im Namen der hyperphysischen Offenbarung ewig wiederholt werden, zur allgemeinen Überzeugung geschickt sind.

Daß dieses gegenwärtig unter uns der Fall ist, scheinen mir eben die Zeichen unserer Zeit anzuzeigen, die ihnen, mein Freund, so bedenklich vorkommen. Offenbar sind es Wirkungen und Merkmale der allgemeinen Erschütterung aller unserer bisherigen philosophisch-theologischen Lehrgebäude, wovon jedes mit einem Eifer und einer Stärke angegriffen wird, von denen wir bisher noch kein Beispiel hatten. Die Unverträglichkeit dieser Lehrgebäude ist so sehr ins reine gebracht, daß die Anhänger derselben, die sich in Rücksicht auf ihre Personen indessen besser vertragen gelernt haben, bei ihren Vorträgen sich umsonst gegen das Polemisieren zu verwahren suchen. Sie widerlegen auch wider ihren Willen, sobald sie zu beweisen anfangen; und am Ende zeigt sich, daß sie bloß eine

fremde Meinung widerlegten, ohne die ihrige bewiesen zu haben. Im wirklichen Kampfe trägt der angreifende Teil, wenn er anders kein Schwachkopf ist, immer den Sieg davon. Der Theist glaubt den Atheismus aus allen Verschanzungen getrieben zu haben, indessen der Atheist über die gestürzten Bollwerke des Theismus triumphiert. Die Supernaturalisten, die unter den Protestanten keine unfehlbare Kirche, und folglich auch kein eigenes der Vernunft unzugängliches Gebiet haben, auf dessen Grund und Boden ihre Lehrgebäude gegen Angriffe sicher wären, sehen kein anderes Mittel für sich, als die Uneinigkeit der Philosophen zu ihrem Vorteile zu benutzen, und ihren Bau womöglich auf den Trümmern der von ihren Gegnern selbst eingestürzten Vernunftsysteme aufzuführen. Sie dringen daher mit aller Gewalt darauf, aus dem Widerspruche jener Systeme die Unzulänglichkeit der Vernunft, und die Unentbehrlichkeit ihres übernatürlichen Surrogats zu erweisen. Allein so wie jener Kampf angeht, der die Blößen ihrer Gegner aufdecken soll, zeigt es sich, daß es ihnen selbst unmöglich wird, dabei gleichgültig zu bleiben. Um sich die Atheisten vom Leibe zu halten, müssen sie sich zu den Theisten schlagen, und auf diese Weise ihre vorigen Ansprüche gegen den Theismus selbst wieder aufgeben. Daher die häufigen Widersprüche unter den Anhängern der supernaturalistischen Partei; indem die einen die Unmöglichkeit, die andern die Unentbehrlichkeit eines Vernunftbeweises vom Dasein Gottes behaupten; die einen dieses Dasein beim Beweis der Offenbarung voraussetzen, die andern dasselbe aus der Offenbarung beweisen; die einen vorher zu wissen meinen, was sie nachher aufs Wort der Offenbarung glauben; die andern glauben, bevor sie noch wissen, wem sie zu glauben haben.

Dies allgemeine Schwanken unserer angenommenen Systeme ist es, lieber Freund, was Sie, je nachdem Sie

Ihren Standpunkt nehmen wollen, auf der Seite der Philosophen für Gefahr der Vernunft, auf der Seite der Theologen aber für Gefahr des Glaubens ansehen müssen. Indem die in die Enge getriebenen Parteien ihr Äußerstes tun, in der Hitze des Streites ihre Ansprüche übertreiben, und bei ihrer Verteidigung Blößen geben, die selbst der Angriff ihrer Gegner nicht aufgedeckt hatte; sieht der friedliche Zuschauer nicht ohne Kummer die Verfechter der Vernunft für die Sache des Unglaubens, und die Beschützer des Glaubens für die Sache des Aberglaubens kämpfen, und erklärt sich das Rätsel, wie diese beiden entgegengesetzten Krankheiten des Geistes unter uns im gleichen Verhältnisse so gewaltig zunehmen.

Während dieser Kampf vom Fanatismus auf beiden Seiten fortgeführt wird, nimmt bei einer gewissen Klasse kaltblütigerer Naturalisten und Supernaturalisten die Überzeugung immer mehr überhand: daß sie sich keine Hoffnung zu machen haben, ihren Systemen allgemeinen Eingang zu verschaffen. Diese Überzeugung, der wir von unserer gegenwärtigen Toleranz und Denkfreiheit vielleicht mehr zu danken haben, als wir uns einbilden, hat unstreitig keinen geringen Anteil an der Gleichgültigkeit, die sowohl gegen die Metaphysik als die Hyperphysik selbst unter einer beträchtlichen Anzahl ihrer Bekenner immer merklicher wird, und die neben dem brausenden Ungestüm, womit die metaphysischen und hyperphysischen *Resultate* von andern verteidigt werden, so seltsam auffällt. Viele unserer neueren philosophischen und theologischen Schriftsteller, die zum Selbstdenken Kraft und Beruf fühlen, sind der Untersuchungen, bei denen so wenig Beifall und so viel Widerspruch zu erwarten steht, überdrüssig geworden. Die einen haben sich auf das Studium des Menschen und der physischen Natur, die andern — der Moral und der Bibel mit einem Erfolg eingeschränkt, der in so manchem vortrefflichen Werke der Welt vor Augen liegt. Aber so wie auf der einen

Seite mit eben diesem Erfolge der Kaltsinn guter Köpfe gegen Metaphysik und Hyperphysik zunimmt, auf der andern Seite aber durch den fortgesetzten Kampf der Parteien die Unerweislichkeit der bisherigen Systeme immer einleuchtender wird; so muß es endlich auch den Philosophen und Theologen von jener Klasse unmöglich werden, die Antwort auf die Frage vom Dasein Gottes wie bisher als gefunden vorauszusetzen: und da sie doch diese Frage weder vermeiden noch unbeantwortet lassen können; so werden auch sie sich genötigt sehen, dem kritischen Zweifel über die Möglichkeit einer allgemein befriedigenden Antwort Gehör zu geben.

Dieser Zweifel hat mit dem gewöhnlichen Skeptizismus, der es bloß beim Nichtwissen bewenden läßt, so wenig gemein, daß er in eben dem Verhältnisse, als seine Bedeutung gefaßt wird, ein dringendes Bedürfnis seiner Auflösung mit sich führt. Das höchst wichtige und immer fortwirkende Interesse, welches die Menschheit an der Überzeugung vom Dasein Gottes nimmt, und welchem selbst die unseligen Folgen des Aberglaubens und Unglaubens so laut das Wort reden, macht hier alle Gleichgültigkeit unmöglich, und schafft den Zweifel in die bestimmte Frage um: Ist eine allgemein befriedigende Antwort über die Frage vom Dasein Gottes möglich? oder vielmehr (da diese Möglichkeit durch keine schon wirkliche Antwort erwiesen werden kann, sondern erst untersucht werden muß) — Wie ist eine solche Antwort möglich?

Dies Problem ist der Punkt, in welchem sich die Wege der Metaphysik und Hyperphysik endigen, die sich rückwärts ins Unendliche verlieren, und immer weiter vom Ziele abführen — der Punkt, von welchem der neue und einzige Weg vorwärts angeht. Wir haben die beiden Abwege zurückgelassen, wenn wir uns einmal bei diesem Punkte befinden; und da wir nicht stehenbleiben können, so müssen wir den Weg vor uns antreten oder,

welches eines ist, wir müssen das Problem auflösen. Die Bedingungen dieser Auflösung *außerhalb* des *Gebietes der Vernunft* aufsuchen oder dieses Gebiet mit unserer *bisherigen Metaphysik* verwechseln, würde ebensoviel sein, als rückwärts gehen, und sich wieder auf einen der vorigen Wege verirren. Es ist also nichts anderes übrig, als ein *noch unbekanntes Gebiet der Vernunft*, auf welchem die gedachten Bedingungen liegen müssen, vor allem kennenzulernen. Wenn man sich bei der Untersuchung dieses Gebietes nicht außerhalb desselben in den unendlichen Spielraum der Phantasie verlieren will, so müssen vor allen Dingen die Grenzen desselben genau und bestimmt angegeben werden; oder welches ebensoviel heißt: man muß eine auf einem allgemein geltenden Prinzip feststehende Antwort auf die Fragen ausfindig machen: „Was ist überhaupt *erkennbar*? Was ist unter *Erkenntnisvermögen* zu verstehen? und worin besteht das eigentümliche Geschäft der *Vernunft* beim Erkennen überhaupt?"

Mich dünkt, lieber Freund, ich sehe Sie bei diesen Problemen den Kopf schütteln. Nicht etwa, weil Sie nicht überzeugt wären, daß die Auflösung derselben der *einzig mögliche* Weg sei, der allenfalls zum Ziele führen könnte. „Aber, höre ich Sie sagen, eben der kleine Umstand, daß diese Fragen nach allem, was bisher in der spekulativen Philosophie von großen und kleinen Männern samt und sonders geleistet wurde, noch immer Probleme geblieben sind, gibt eine starke Vermutung, daß sie auch immer Probleme bleiben werden." — Ich habe freilich den Gang, den der menschliche Geist nehmen mußte, um zu diesen Problemen zu gelangen, im vorhergehenden nur sehr flüchtig anzeigen können; aber nichtsdestoweniger scheint mir Ihr Einwurf sich daraus beantworten zu lassen. Alle wesentlicheren Schicksale, die unsere spekulative Philosophie bis jetzt erfahren hat, mußten

vorhergegangen sein, ehe man daran denken konnte, jene Probleme in ihrem eigentümlichen Sinne, und so, wie derselbe durch die Absicht ihrer Auflösung bestimmt wird, auch nur vorzulegen, geschweige denn aufzulösen. Alle diejenigen Philosophen, welche die Erkenntnisgründe für die Grundwahrheiten der Religion und Moralität, sowie die ersten Grundsätze des Naturrechtes und der Moral, bereits gefunden zu haben glaubten, konnten sich wohl nie im Ernste einfallen lassen, sich selbst zu fragen, ob und wie es der Vernunft auch möglich wäre, allgemein gültige Erkenntnisgründe und Grundsätze aufzustellen, — da sie ihre Vernunft im wirklichen Besitze solcher Erkenntnisgründe und Grundsätze glaubten. Und wäre ihnen auch diese Frage von andern vorgelegt worden: so würden sie statt aller Antwort ihre angeblichen Besitzungen aufgewiesen haben. Auf eben dieselbe Weise würden die Atheisten und Supernaturalisten verfahren sein, welche ebenfalls jenen Fragen durch entscheidende Antworten, wiewohl von ganz anderer Art, zuvorgekommen sind. Und nun bitte ich Sie, lieber Freund, ja nicht zu vergessen, daß die philosophische Welt von jeher größtenteils aus Dogmatikern bestanden habe; so daß man vielleicht gegen einen Skeptiker hundert Dogmatiker zählen dürfte.

Gleichwohl war dieser so breite, und so stark betretene Weg vor der Vorlegung und Auflösung jener durch den kritischen Zweifel veranlaßten Probleme, nicht nur unvermeidlich, sondern sogar als eine entfernte Vorbereitung zu denselben unentbehrlich. Ohne den durch die süße Einbildung gefundener Wahrheit unterstützten und belebten Eifer der Dogmatiker, würden jene zahlreichen und zum Teil bewundernswürdigen Vorübungen des philosophischen Geistes nicht zustande gekommen sein, denen die Vernunft den Grad der Entwicklung verdankt, der bei größeren Unternehmungen vorausgesetzt wird.

Während dieser langwierigen Periode bestand das Verdienst des Skeptizismus auch nur größtenteils darin, daß er die Dogmatiker teils ihre alten Beweise zu schärfen, teils auf neue zu sinnen zwang, ihrer Selbstgenügsamkeit Schranken setzte, und ihren Eifer in Atem erhielt. Nie aber vermochte er's, ihnen ihre angeblichen Erkenntnisse des Übersinnlichen zu entreißen. Er hatte ihnen nichts Besseres dafür zu geben; und würde auf die Frage: Was ist erkennbar? keine andere Antwort gehabt haben, als: Nichts! oder aufs höchste: Ich weiß es nicht! Die Dogmatiker setzten daher ihre Wege ungehindert fort, und mußten sie weit genüg fortsetzen, bis sie selbst und ihre Zuschauer gewahr werden konnten, daß diese Wege in eben dem Verhältnisse vom Ziele abführten, als sie auf denselben weiter fortrückten, und bis die Skeptiker durch den Augenschein überzeugt werden konnten, daß es einen dritten bisher noch unbetretenen Weg gebe, der gegen alle ihre bisherigen Einwendungen gesichert wäre. Vor diesem Zeitpunkte würde es weder ratsam noch möglich gewesen sein, die dogmatischen Fortschritte aufzuhalten. Nichts ist begreiflicher, als warum dieser Zeitpunkt nicht früher eintrat. Die Geschichte der Zeiten und Völker, die in den Wissenschaften etwas Beträchtliches geleistet haben, gibt uns deutlich genug die Ursachen an, durch welche die Fortschritte der Philosophie so oft bald erschwert, bald unterbrochen wurden. Seit der Wiederauflebung der Wissenschaften unter uns hatten die Dogmatiker eine geraume Zeit nötig, bis sie in zweien einander ungefähr das Gleichgewicht haltenden Hauptparteien als Orthodoxen und Heterodoxen auftreten konnten, bis diese ihre Notdurft frei und laut genug abhandeln durften, und jene sich genötigt sahen, die Vernunft zu Hilfe zu rufen; bis endlich durch den fortgesetzten Kampf die Schwierigkeit seiner Entscheidung so groß und so auffallend wurde, daß der kaltblütigere Teil selbst der

Theologen und Philosophen von Profession auf die Gedanken geriet, die ganze Fehde wäre entweder gar nicht, oder wenigstens keineswegs durch die bisher gebrauchten Waffen zu beendigen. So sehr die Meinung, welche den Streit zwischen den Naturalisten und Supernaturalisten für notwendig endlos, und folglich auch für vergeblich erklärt, der Bequemlichkeit der Empiriker zustatten kommt; so entscheidend ist das Übergewicht, welches die entgegengesetzte Überzeugung, „daß dieser Streit von einem Mißverständnisse abhänge, mit welchem er einst von selbst aufhören müsse“, durch das wichtige und ewig fortdauernde Interesse erhält, das die Menschheit an der noch nicht entschiedenen Hauptfrage nimmt, die nichts Geringeres als die wissenschaftlichen Fundamente der Religion betrifft.

So metaphysisch daher auch die Frage: Was vermag die Vernunft? klingt; so ist sie gleichwohl diejenige, die aus dem verwirrten Lärmen der theologischen Kämpfe am vernehmlichsten hervortönt; und diese Kämpfe werden immer ausdrücklicher für und wider das Vermögen und Recht der Vernunft, in den Angelegenheiten der Religion zuerst zu sprechen, geführt. „Durch Vernunft allein ist wahre Erkenntnis Gottes möglich!“ — „Durch Vernunft ist sie unmöglich!“ heißen die Losungen der streitenden Parteien, und die wirklichen oder angeblichen Beweise für diese beiden Behauptungen sind die Waffen, womit sie gegeneinander zu Felde ziehen. Man bestrebt sich auch ohne ausdrückliche Verabredung, und durch ein gemeinschaftliches Bedürfnis gedrungen, auszumachen, „was die Vernunft vermöge“. Man beruft sich von seinem angefochtenen Systeme auf das Vermögen oder Unvermögen der Vernunft, aus welchem man unstreitige Prämissen für seine streitigen Behauptungen zu erhalten hofft. Der Mangel an solchen Prämissen ist also die Schwierigkeit, worauf beide Parteien zugleich stoßen, und diese sind daher dem eigentlichen Punkte

ihres alten Mißverständnisses näher als sie je waren, und als sie selbst wissen.

Ein dunkles aber lebhaftes Gefühl dieser Schwierigkeit äußert sich merklich genug an der in unseren letzten Zeiten so sichtbar gewordenen Verzweiflung, seine Meinungen durch Vernunftbeweise durchsetzen, und seine Zweifel durch Vernunftgründe auflösen zu können. Diese Verzweiflung hat zur gegenwärtigen Gleichgültigkeit und Verachtung gegen die Metaphysik nicht wenig beigetragen. Sie hat so manchen neuerlich veranlaßt, seine wankende Metaphysik durch Mystik und Kabalistik zu unterstützen; so manchen verleitet, den Einladungen geheimer Gesellschaften Gehör zu geben, die ihm durch Traditionen und Offenbarungen die Fragen zu beantworten versprachen, welche ihm durch Vernunft unbeantwortlich schienen; so manchen genötigt, von der Vernunft an Wahrheitsgefühl, gesunden Menschenverstand, Intuitionssinn, und wie die Winkeltribunale alle heißen mögen, usw. zu appellieren. Sie ist es endlich, die den von Ihnen, mein Freund, so richtig bemerkten, und unserer Zeit so eigentümlichen Phänomenen eines förmlichen Vernunfthasses zum Grunde liegt. Es mag wohl vielleicht auch der niedrige Eigennutz und die Herrschsucht der Elenden, die von der Vernunft so vieles für ihr Gewerbe, und ihre alten Pläne zu besorgen haben, bei dieser traurigen Erscheinung mitwirken. Allein, lassen Sie uns gerecht sein! Schon die allgemein anerkannte Rechtschaffenheit mancher Schriftsteller, die sich laut und öffentlich gegen die Vernunft in Religionssachen erklärt haben, müßte uns Bürge dafür sein, daß die betrogene Erwartung einer befriedigenden Antwort für den Kopf, bei einer Angelegenheit, an welcher das beste Herz gerade den stärksten Anteil nimmt, die Ursache des Krieges war, den sie der Vernunft angekündigt haben. Die gedachten Schriftsteller geben diese Ursache bestimmt genug an: indem sie der Vernunft den Mangel allgemein gültiger

Prinzipien, aus denen sich die Frage über das Dasein Gottes beantworten ließe, so allgemein und so ausdrücklich schuld geben. Da die Beweise, womit sie diesen Vorwurf zu erhärten suchen, aus der bisherigen Metaphysik genommen, und gegen die bisherige Metaphysik gerichtet sind, so zeigt sich, daß diese Schriftsteller Vernunft mit Metaphysik verwechseln, und der ersteren zur Last legen, was eigentlich nur auf Rechnung der letztern kommen kann. Ihre Gegner, die Verteidiger der sogenannten natürlichen Religion, werden durch diesen Vorwurf genötigt, die allgemein gültigen Prinzipien, die sie vorher längst gefunden zu haben glaubten, erst aufzusuchen, und endlich ebenfalls einzugestehen, daß die bisherige Form ihrer Überzeugung nicht so unmittelbar in der allen Menschen gemeinschaftlichen Form der Vernunft gegründet sei, und daß sie der Vernunft bisher einen Besitz verdankt haben, den sie eigentlich nur der Metaphysik schuldig waren.

Auf diesem Wege wird man sich immer mehr der Überzeugung nähern, daß die Vernunft von beiden Parteien verkannt wurde. Wie vieles vereinigt sich nicht, unseren Zeitgenossen diese wichtige Wahrheit einleuchtend zu machen! Noch nie hat man der Vernunft so offenbar zu viel und zu wenig zugemutet als gegenwärtig. Die Abgötterei, welche mit ihr getrieben, und die Verachtung, die ihr bezeugt wird, gehen bis zum Lächerlichen; während sowohl die übertriebenen Lobsprüche, als auch die Verleumdungen, womit man ihr zu begegnen gewohnt wird, noch zu keiner Zeit so allgemein angegriffen, und so geschickt widerlegt worden sind. Die vernünftigeren Anhänger jeder Partei müssen endlich auf den Gedanken kommen, den Grund der Übertreibungen, die ihnen selbst an ihren eigenen Parteigenossen auffallen, in den ihrer ganzen Partei gemeinschaftlichen Prinzipien aufzusuchen; da auch sogar ihnen, und zwar selbst von den

vernünftigeren Anhängern der Gegenpartei einstimmig der Vorwurf übertriebener Ansprüche für oder gegen die Vernunft gemacht wird. Man ist auf der einen Seite ebenso allgemein und vollkommen überzeugt, daß der Vernunft zu viel — als auf der andern, daß ihr zu wenig zugemutet werde, oder welches ebensoviel heißt, beide Teile beschuldigen sich einander des Verkennens der Vernunft. Da nun jeder Teil seine Bekanntschaft mit der Vernunft vor seinem Gegenteile rechtfertigen muß, so sieht sich jeder genötigt, zu den Gründen, die bisher nur ihn und seine Partei befriedigt haben, Beweise aufzufinden, die auch seinen Gegnern einzuleuchten vermögen. Jeder muß also über seine bisher für die ersten gehaltenen Grundsätze hinausgehen, Merkmale der Vernunft aufsuchen, die er bisher noch nicht gefunden hat, und seine Kenntnis des Vermögens und der Befugnisse der Vernunft, allgemein — das heißt, für sich und seine Gegner — gültig zu begründen suchen. Keine der streitenden Parteien kann also mit ihrer eigenen bisherigen Kenntnis der Vernunft zufrieden sein, so wenig als sie es mit der ihrer Gegner ist; keine kann es beim Alten bewenden lassen, und das Bedürfnis einer neuen Untersuchung des Vorstellungsvermögens muß also von den denkenden Köpfen beider Parteien endlich ebenso allgemein eingesehen werden, als schon itzt beide Parteien überzeugt sind, daß die Vernunft (von den Gegnern) verkannt wird.

Das Problem: Was vermag die Vernunft? wird also durch die gegenwärtigen Zeitumstände notwendig gemacht, vorbereitet und aufgegeben. Es würde schon kein kleines Verdienst unseres Jahrhunderts sein, das alte unselige Mißverständnis, der sich selbst verkennenden Vernunft, welches, so unvermeidlich dasselbe auch dem menschlichen Geiste auf dem langen und beschwerlichen Wege, den er bis zur wissenschaftlichen Erkenntnis seines Vermögens zurücklegen mußte, gewesen ist, gleichwohl

unter die größten Übel gehört, unter welchen die Menschheit je gelitten hat; das Mißverständnis, welches Jahrtausende unter allerlei Gestalten in der Welt Unheil gestiftet hat, die kultivierten Nationen den blutigen und unblutigen Fehden der Orthodoxie und Heterodoxie preisgab, Unglauben und Aberglauben notwendig machte, die Kräfte so vieler vorzüglichen Köpfe mit unnützen Spitzfindigkeiten und Zänkereien verschwendete, und in allen diesen seinen traurigen Folgen immer fortdauern zu müssen schien; — es würde, sage ich, schon kein kleines Verdienst unseres Jahrhunderts sein, dieses Mißverständnis aus der Dunkelheit verworrener Begriffe hervorgezogen, und dadurch ein Problem herbeigeführt zu haben, dessen Auflösung nichts Geringeres als allgemeingültige erste Grundsätze unserer Pflichten und Rechte in diesem, — und einen allgemein gültigen Grund unserer Erwartung für das zukünftige Leben hoffen läßt, das Ende aller philosophischen und theologischen Ketzereien, und im Gebiete der spekulativen Philosophie einen ewigen Frieden verspricht, von dem noch kein Saint-Pierre bisher geträumt hat. Aber wie? wenn auch die Auflösung dieses großen Problems unserem sich zum Ende neigenden Jahrhundert vorbehalten wäre? Wenn noch vor dem völligen Ablauf desselben in Deutschland der größere Teil guter mit Philosophie sich beschäftigender Köpfe über allgemein gültige Prinzipien einig würde? und wenn diese, die von nun an aufhörten, sich, ohne es zu wissen und zu wollen, entgegenzuarbeiten, mit, ohne alle Verabredung, vereinigten Kräften anfingen, das Allgemeingültige allgemeingeltend zu machen? Eine glänzendere Krone könnte wohl kaum den Verdiensten unseres Jahrhunderts aufgesetzt werden; und Deutschland könnte das Geschäft seines erhabenen Berufes, als die künftige Schule Europens mit keinem gründlicheren und zweckmäßigeren Eingang eröffnen.

Ich weiß, lieber Freund, daß Ihnen meine Hoff-

nungen schwärmerisch scheinen müssen. Denn ich habe Ihnen bisher nicht viel mehr, als das gegenwärtig mehr als jemals dringende Bedürfnis des Gegenstandes derselben zeigen können. Was werden Sie erst von der Kaltblütigkeit meiner Philosophie denken, wenn ich Ihnen sage, daß der Grund, von dem ich die Erfüllung meiner Hoffnungen erwarte, in einem einzigen Buche vorhanden sei? Es ist dieses zwar freilich ein Buch, das, nachdem man Jahre hindurch sein Dasein kaum bemerkt hat, seit Jahren her mehr als irgendein anderes Aufsehen macht, unser philosophisches Publikum in eine ganz außerordentliche Tätigkeit setzt, und seinem Verfasser eine Verehrung erworben hat, deren Verletzung selbst von seinen Gegnern mit Unwillen und Spott gerächt wird. Aber eben dieses Buch ist, nach dem eigenen Geständnisse des Verfassers, und derjenigen, die er für seine echten Schüler erkennt, von den meisten seiner bisherigen Prüfer nicht verstanden worden*); der größere Teil unserer berühmten philosophischen Schriftsteller hat sich gegen dasselbe erklärt, und einige darunter sind eben jetzt damit beschäftigt, in hauptsächlich zu diesem Zwecke angelegten Magazinen und Bibliotheken zu zeigen, daß der Inhalt desselben in Rücksicht auf das, was sie an ihm wahr finden, alt, in Rücksicht auf dasjenige aber, was sie an ihm für neu gelten lassen, teils unerweislich, teils ungereimt sei. Das Evangelium der reinen Vernunft ist den Heterodoxen Torheit, und den Orthodoxen Ärgernis; und in keinem Buche, die einzige Apokalypse vielleicht ausgenommen, hat man so verschiedene und einander so sehr entgegengesetzte

---

*) Ich verweise meine Leser hierüber auf die Abhandlung: Über die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie, die dem Versuche einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens als Vorrede beigefügt, aber auch besonders abgedruckt, Jena bei Mauke, zu haben ist.

Dinge gefunden. Die Kritik der Vernunft ist von Dogmatikern für den Versuch eines Skeptikers ausgerufen, der die Gewißheit alles Wissens untergräbt, — von Skeptikern für die stolze Anmaßung, auf den Trümmern der bisherigen Systeme einen neuen allgemein herrschenden Dogmatismus aufzuführen, — von den Supernaturalisten für einen fein angelegten Kunstgriff, die historischen Fundamente der Religion zu verdrängen, und den Naturalismus ohne Polemik zu begründen, — von den Naturalisten für eine neue Stütze der sinkenden Glaubensphilosophie, — von den Materialisten für eine idealische Widerlegung der Realität der Materie, — von den Spiritualisten für eine unverantwortliche Einschränkung alles Wirklichen auf die unter den Namen des Gebiets der Erfahrung versteckte Körperwelt, — von den Eklektikern für die Stiftung einer neuen Sekte, die an Allgenügsamkeit und Intoleranz noch nie ihresgleichen hatte, und das Sklavenjoch eines Systemes dem vor kurzem frei gewordenen Nacken der deutschen Philosophie aufzudringen droht, — von den Popularphilosophen endlich bald für die lächerliche Unternehmung, mitten in unserem aufgeklärten und geschmackvollen Zeitalter den gesunden Menschenverstand durch scholastische Terminologie und Spitzfindigkeiten aus der philosophischen Welt zu verdrängen, bald aber für den ärgerlichen Stein des Anstoßes, der den seit kurzem durch so viele leicht verständliche Schriftsteller geebneten Weg zur Volksphilosophie unzugänglich macht, und an welchem bereits nicht nur der Verstand hoffnungsvoller Jünglinge, sondern auch die philosophische Reputation berühmter Männer gescheitert wäre. Ich kann hier diesen Beschuldigungen freilich nichts anderes entgegensetzen, als die nur in den Augen meines Freundes bedeutende Versicherung, daß ich von jeder mir bekannt gewordenen Einwendung gerade das

Gegenteil in der Kritik der Vernunft gefunden habe; nachdem ich dieses Werk während einer von allen Geschäften und Sorgen ganz freien Muße mit aller mir möglichen Aufmerksamkeit fünfmal gelesen, und zu den ersten Durchlesungen alle dem Werke nachteiligen Vorurteile mitgebracht habe, die man bei einem Menschen voraussetzen kann, der nach einer zehnjährigen Beschäftigung mit der spekulativen Philosophie endlich alle von ihm nach und nach angenommenen dogmatischen Systeme, mit einem nicht weniger dogmatischen Skeptizismus vertauscht hatte. Obwohl mich eben die verschiedenen und einander entgegengesetzten Berichte, welche die Gegner der Kantischen Philosophie von der eigentlichen Beschaffenheit und dem Werte derselben an das Publikum gelangen lassen, von dem verhaßten Vorwurfe: „Klüger als der größte Teil meiner philosophischen Zeitgenossen sein zu wollen," vor Ihnen und jedem billig denkenden Manne lossprechen: so würde ich gleichwohl durch mein Urteil von dieser neuen Philosophie, wenn es öffentlich bekannt würde, bei jenem größeren Teile alle gute Meinung von meiner Urteilskraft und Bescheidenheit verwirkt haben. Allein auch auf diese, und auf jede andere Gefahr, würde ich kein Bedenken tragen, laut und öffentlich zu bekennen, was ich Ihnen hier beteure: Daß ich die Kritik der Vernunft für das größte unter allen mir bekannten Meisterwerken des philosophischen Geistes halte; daß ich durch sie instand gesetzt worden bin, mir alle meine philosophischen Zweifel auf eine Kopf und Herz völlig befriedigende Weise zu beantworten; und daß sie meiner lebendigsten Überzeugung nach alle Data zur Auflösung des großen Problems, das durch die von mir geschilderte Erschütterung auf den Feldern der Wissenschaften herbeigeführt und aufgeworfen ist — geliefert habe. Die völlig neue und ganz vollendete Entwicklung des Erkenntnisvermögens, die

in ihr enthalten ist, vereinigt die großen aber einander entgegengesetzten Gesichtspunkte, aus welchen Locke und Leibnitz den menschlichen Geist untersucht haben, und erfüllt, ja übertrifft sogar die strengen Forderungen, die David Hume an die Philosophie in Rücksicht auf die Gewißheit ihrer Grundsätze getan hat. Alle ihre Hauptmomente lassen sich auf einen allgemein geltenden Grund zurückführen*), — der nur in einen bestimmten Ausdruck eingekleidet, und im Zusammenhang mit seinen Folgen aufgestellt werden darf, um zum allgemein geltenden Grundsatze zu werden, — und sie stehen alsdann in einem sehr einfachen, leicht verständlichen, mit einem Blicke übersehbaren Systeme fest, aus welchem sich mit Bestimmtheit und Leichtigkeit nicht nur eine neue allgemein gültige Metaphysik, das heißt die wahre Wissenschaft teils der allgemeinen und notwendigen Prädikate der erkennbaren und begreiflichen, teils der notwendigen Merkmale der nur durch Vernunft denkbaren und unbegreiflichen Gegenstände, sondern auch der höchste Gesichtspunkt aller Geschichte, die oberste Grundregel des Geschmackes, das Prinzip aller Philosophie der Religion, der erste Grundsatz des Naturrechts, und das Grundgesetz der Moral, in einem zwar bisher verkannten, aber die gerechten Forderungen aller Parteien befriedigenden Sinne, ableiten lassen. Und sonach würden wir in eben dem Zeitpunkte, wo das Bedürfnis einer gänzlichen Reformation der Philosophie durch eine allgemeine Erschütterung auf

*) Dies habe ich in meiner neuen Theorie des Vorstellungsvermögens zu leisten versucht. Wenn dieser Versuch nicht ganz mißlungen ist, so stellt er die ganze kritische Elementarphilosophie unabhängig von den Gründen, auf welchen sie in der Kritik der reinen Vernunft feststeht, vom neuen auf; und dient, da er auf einem ganz verschiedenen Wege zu eben denselben Resultaten führt, den Kantischen Entdeckungen, als eine den Rechnungsproben ähnliche Bestätigung.

allen Feldern der philosophischen Wissenschaften aufs höchste gestiegen war, zugleich das einzig mögliche und völlig zureichende Mittel einer solchen Reformation erhalten haben, und wir dürften mit freudiger Erwartung einer der allgemeinsten, merkwürdigsten und wohltätigsten Revolutionen entgegensehen, die sich je im menschlichen Geiste ereignet haben.

Ich hoffe Sie von der Gründlichkeit dieser Erwartung dadurch zu überzeugen, daß ich Ihnen in meinen folgenden Briefen die vornehmsten Resultate, welche die Kantische Philosophie über das große Thema aller Philosophie, nämlich unsere Pflichten und Rechte in diesem, und den Grund unserer Hoffnung im künftigen Leben, aufstellt, nach und nach vorlege, und Sie dadurch, daß ich Sie vorläufig mit den Folgen des kritischen Systemes bekannt mache, zum Studium desselben nach seinen Gründen einlade und vorbereite. Die Resultate selbst werde ich daher unabhängig von ihren in der Kritik der Vernunft entwickelten Prämissen vortragen; sie dagegen an bereits vorhandene Überzeugungen anzuknüpfen, ihren Zusammenhang mit den wesentlichsten wissenschaftlichen und sittlichen Bedürfnissen unseres Zeitalters, ihren Einfluß auf die Beilegung alter und neuer Streitigkeiten der Philosophen, und ihre Übereinstimmung mit dem, was die größten philosophischen Köpfe aller Zeiten von den merkwürdigsten Problemen der Philosophie gedacht haben, sichtbar zu machen suchen. Ich werde es auch nur mit den äußeren Gründen dieser Resultate zu tun haben, und ersuche Sie daher, Ihr Urteil über die inneren Gründe so lange zurückzuhalten, bis Sie Muße gefunden haben werden, dieselben aus der Quelle selbst zu schöpfen. Die unphilosophischen und philosophischen Vorurteile, welche den Resultaten der neuen Philosophie entgegenstehen, und die ich nur zu wohl aus eigener Erfahrung kenne, sind ohnehin aus den inneren Gründen um so

schwerer zu widerlegen, als sie teils den Willen abgeneigt, teils den Verstand weniger aufgelegt machen, sich auf das allerdings schwere Studium des kritischen Systemes selbst mit Eifer und Erfolg zu verwenden. Da unser Briefwechsel durch Ihre Besorgnisse über den gegenwärtigen Zustand von den Angelegenheiten der Religion veranlaßt worden ist, so lassen Sie mich in meinem nächsten Briefe mit demjenigen Resultate beginnen, das Sie in jener Rücksicht vor allen andern interessieren muß.

Vierter Brief

Das Resultat der Kantischen Philosophie über die Frage vom Dasein Gottes, verglichen sowohl mit dem allgemeinen als den besonderen Resultaten der bisherigen Philosophie über diesen Gegenstand

Was ich bisher von dem Mangel einer allgemein befriedigenden Antwort auf die Frage vom Dasein Gottes behauptet habe, gilt eigentlich mehr von den Gründen und Beweisen dieser Antwort, als von der Antwort selbst, welche durch eine Mehrheit der Stimmen, die, genau besehen, der Einhelligkeit nichts nachgibt, bejahend ausfällt. Dieses mit einer so allgemeinen Übereinstimmung gefällte, und durch das wichtigste Interesse der Menschheit bestätigte Urteil heißt daher mit allem Rechte ein Ausspruch des gesunden und gemeinen Menschenverstandes, und muß auf unumstößlichen Gründen und unwiderstehlichen Triebfedern beruhen, die immer dagewesen sein, immer fortgewirkt haben müssen, und daher zwar gefunden und entwickelt, aber nicht erfunden und geändert werden können. Nichtsdestoweniger kann der eigentliche, vorzügliche oder gar ausschließende Anteil, den die von der Sinnlichkeit und dem Verstande wesent-

lich verschiedene Vernunft, als ein besonderes Vermögen betrachtet, an dieser Überzeugung hat*), immer unentschieden, unerwiesen, ja sogar gänzlich unbekannt gewesen sein, ohne daß darum dieser Anteil weniger wirklich, oder diese Überzeugung weniger gegründet gewesen wäre. Die sieben Hauptfarben haben durch ihre gleiche Mischung immer den Grund der weißen Farbe enthalten, auch bevor *Newton* das Dasein dieser sieben Hauptfarben in jedem Lichtstrahle, und das Resultat ihrer gleichen Mischung an der weißen Farbe entdeckt hat. Der *Newtonianer*, der allen denjenigen, welche die Theorie der sieben Farben entweder nicht wissen oder nicht zugeben wollen, die Empfindung der weißen Farbe abstreiten wollte, würde nicht viel törichter handeln, als der *Metaphysiker*, der keine Überzeugung vom Dasein Gottes gelten ließe, die nicht *ausdrücklich* auf Vernunftgründe gebaut wäre. Hingegen würde der Unwissende, der sich auf den Augenschein beriefe, um die sieben verschiedenen Farben in der weißen zu leugnen, vielleicht erträglicher urteilen, als der gewöhnliche *Glaubensverfechter*, der sich auf den gemeinen *Menschenverstand* beruft, um der *Vernunft* allen Anteil an der Überzeugung vom Dasein Gottes abzusprechen.

Dieser Anteil konnte nur nach und nach, und zwar nur in dem Verhältnisse zum Vorscheine kommen, als mit den höheren Graden von Kultur des gesellschaftlichen Lebens auch das Bedürfnis einer bestimmteren und

*) Die *Vernunft* bedarf zur Entwicklung ihres Vermögens der vorhergehenden Funktionen der *Sinnlichkeit* und des *Verstandes*; und insofern hängt freilich auch die Überzeugung vom Dasein Gottes von der Sinnlichkeit und dem Verstande ab. Aber der *Stoff* zur Vorstellung eines wirklichen *Körpers* wird der Sinnlichkeit durch Eindruck von außen *gegeben*, während, wie die kritische Philosophie zeigt, der *Stoff* zur Vorstellung der *Gottheit* nur in der *Form* der Vernunft bestimmt sein kann, und wirklich bestimmt ist.

ausdrücklicheren Leitung durch Vernunft dringender wurde. Der Aberglauben und Unglauben hatten ihre Verwüstungen schon sehr weit getrieben, bevor sich die Theologen genötigt sahen, die Fragen: *Ob der Glaube der Vernunft widersprechen dürfe, und ob die Vernunft den Glauben begründen könne*, einer größeren Aufmerksamkeit zu würdigen. Indessen kann man es als eine durch die Erfahrung aller Zeiten bestätigte Tatsache annehmen: daß die Vernunft bei allen kultivierten Nationen der Überzeugung vom Dasein Gottes immer in eben dem Verhältnisse zu Hilfe kam, als diese Überzeugung in *ihren Gründen* schwankender wurde. Noch nie vielleicht waren diese Gründe so allgemein und so nachdrücklich erschüttert worden, als in unsern Tagen. Es ließe sich also schon in dieser Rücksicht hoffen, daß die Vernunft etwas unternehmen müsse, *was sie noch nie getan hat.* Noch nie war es so laut und öffentlich über ihren Anteil an jener Überzeugung zur Sprache gekommen; noch nie war sie dringender aufgefordert worden, denselben bestimmt und allgemein befriedigend anzugeben. Er ist der eigentliche Zankapfel zwischen unsern beiden Hauptparteien geworden, die sich einander nichts so oft und so nachdrücklich vorwerfen, als daß sie bei ihren Überzeugungsgründen vom Dasein Gottes, die einen *zu viel*, die andern *zu wenig* auf Rechnung der Vernunft setzen. Beiden wird es immer unmöglicher diese Vorwürfe von ihren Systemen durch diese Systeme selbst abzulehnen. Umsonst berufen sich die einen auf objektive Vernunftgründe, die über die Fähigkeiten des gemeinen Menschenverstandes erhaben sind, und unter den geübtesten Denkern so viel Widerspruch antreffen: umsonst berufen sich die andern auf Tatsachen, deren *innere* Unwahrscheinlichkeit in unsern Tagen dem gemeinsten Menschenverstande aufzufallen anfängt, indessen die historische Unerweislichkeit derselben durch die Unter-

suchungen unserer Sprach- und Geschichtforscher immer mehr ins reine gebracht wird. Wollen die einen ihre apodiktische Gewißheit, die allen Glauben überflüssig machen soll, retten; so ist ihnen nichts anderes übrig, als den von ihren Gegnern bestrittenen Anteil, den die Vernunft an jener Gewißheit hat, bestimmt anzugeben. Wollen die andern ihren Glauben, der alle Vernunftgründe überflüssig machen soll, rechtfertigen; so müssen sie den von ihren Gegnern behaupteten Anteil der Vernunft an dem Glauben vom Dasein Gottes aus dem Wesen der Vernunft selbst widerlegen.

Die Frage: „Welchen Anteil hat die Vernunft an der Überzeugung vom Dasein Gottes?" zerfällt also, so wie sie von den Bedürfnissen unserer Zeit aufgegeben wird, in zwei andere; nämlich: „Ist das Dasein Gottes durch Vernunft erkennbar? und zwar durch Gründe, die allen Glauben entbehrlich machen?" und: „Wenn das Dasein Gottes nicht erkennbar ist, kann es einen Glauben desselben geben, der nicht im Wesen der Vernunft gegründet wäre?" Die Kritik der reinen Vernunft beantwortet beide Fragen verneinend, zeigt aus der Natur der theoretischen Vernunft die Unmöglichkeit das Dasein Gottes zu erkennen, aus der Natur der praktischen Vernunft die Notwendigkeit dasselbe zu glauben, und nötigt insofern die Naturalisten, ihre ungegründeten Ansprüche auf Wissen gegen einen vernünftigen Glauben fahren zu lassen, und die Supernaturalisten, ihren Glauben von der Vernunft anzunehmen. Diese Antwort muß freilich beiden Parteien sehr unerwartet kommen. Allein, so wie ihnen nun das ganze Gebiet der reinen Vernunft vor Augen gelegt ist, müssen sie sich, wenn sie anders nicht etwa durch Augenkrankheiten des Geistes oder andere äußere Hindernisse vom aufmerksamen Betrachten desselben abgehalten werden, dem

Augenscheine ergeben, der die einen auf diesem Gebiete vermissen läßt, was sie längst besessen zu haben glaubten, und die andern gewahr zu werden zwingt, was sie daselbst nie vermutet hatten.

Beide werden für ihre fehlgeschlagenen Erwartungen reichlich genug durch eine Entdeckung schadlos gehalten, die selbst ihre kühnsten vorigen Ansprüche übertrifft. Sie glaubten wohl bisher, die angeblichen Beweise gegen das Dasein Gottes gründlich genug widerlegt zu haben. Aber daß sich die Unmöglichkeit solcher Beweise in dem Wesen der Vernunft selbst entdecken und erweisen ließe, daran hat wohl noch keiner von ihnen gedacht. Die vermeinte Allgemeingültigkeit ihrer widerlegenden Gegenbeweise wurde durch die Erfahrung des Gegenteils widerlegt, und so geschickt sie auch die Waffen ihrer Gegner bei jedem Angriffe abgewendet zu haben meinten: so mußte ihnen doch der Umstand, daß diese Gegner immer mit denselben Waffen wieder zurückkamen, alle Hoffnung benehmen, den Streit jemals zu Ende zu bringen. Kant hat diese Waffen zerbrochen, und dadurch den Streit selbst für die Zukunft unmöglich gemacht. Er hat den Atheismus, der gegenwärtig unter den Gestalten des Fatalismus, Materialismus, Spinozismus, mehr als jemals in der moralischen Welt herumspukt, als ein die Vernunft täuschendes Phantom mit einer Augenscheinlichkeit dargestellt, auf die unsere neueren Theologen bei ihrer Entlarvung des Teufels keinen Anspruch machen können; und wenn es gegenwärtig oder zukünftig noch Fatalisten usw. gibt, so sind es Leute, welche die Kritik der reinen Vernunft entweder nicht studiert oder nicht verstanden haben.

Da die Anhänger des dogmatischen Theismus den größten Teil der öffentlichen Lehrer der Philosophie, oder wie sie sich ausdrücken, der Philosophen von Profession, auf ihrer Seite haben: so sind sie um

so mehr geneigt, ihre Partei für das einzig echte philosophische Publikum zu halten, und an den dogmatischen Skeptikern, Atheisten und Supernaturalisten nichts als längst besiegte und entwaffnete Gegner, oder vielmehr auf ewig aus dem Gebiete der Philosophie verbannte Unphilosophen zu sehen. Allein Sie, lieber Freund, sind mir als kein gewöhnlicher dogmatischer Theist bekannt. Ihnen heißt der dogmatische Skeptiker Hume, der Supernaturalist Paskal und der Atheist Spinoza nicht weniger Philosoph als der dogmatische Theist Leibnitz. Wenn ich Sie daher um das Resultat der bisherigen Philosophie über das Dasein Gottes befrage: so weiß ich, daß Sie mich ebensowenig an die dogmatisch-theistische, als an die atheistische Antwort verweisen werden; ungeachtet Sie von der Richtigkeit der erstern bis itzt überzeugt sind. Sie werden vielmehr die besonderen Resultate der philosophischen Parteien von dem allgemeinen Resultate der Philosophie selbst unterscheiden, und mir eingestehen, daß die philosophierende Vernunft (die mit der Vernunft der dogmatischen Theisten ebensowenig verwechselt werden darf, als der gemeine Menschenverstand mit der Vorstellungsart einzelner Nationen und Menschenklassen) über die Frage vom Dasein Gottes, durch ihre bisherigen Repräsentanten nichts Positives entschieden habe. Dies ist von den Supernaturalisten freilich schon oft und laut genug wiederholt worden (nachdem diese das ihnen mit Unrecht angestrittene Bürgerrecht in der philosophischen Welt aufzugeben, und endlich sogar den Namen eines Philosophen als einen Schimpfnamen von sich abzulehnen gewöhnt worden sind). — Dies ist der gewöhnliche Text zu den modernen Lobreden, die dem gemeinen Menschenverstande auf Unkosten der philosophierenden Vernunft gehalten werden. Allein für mich hat diese Bemerkung einen ganz andern Sinn, als sie in den Augen der Feinde der Philosophie haben muß.

Diese übersehen dabei den wesentlichen Unterschied, durch welchen die Frage vom Dasein Gottes, inwiefern sie Objekt des gemeinen Menschenverstandes, und inwiefern sie Objekt der philosophierenden Vernunft ist, einen ganz verschiedenen Sinn erhält. In der einen Rücksicht heißt diese Frage: „Gibt es einen von der Welt verschiedenen Grund (eine Ursache) der Welt?" In der anderen aber: „Gibt es einen Erkenntnisgrund dieser Ursache; das heißt einen Grund für die Überzeugung von ihrem Dasein, der von jedem denkenden Kopfe verstanden werden kann, und von jedem, der ihn versteht, als wahr befunden werden muß?" Der Ausspruch des gesunden Menschenverstandes ist kein Urteil der räsonierenden, analysierenden, demonstrierenden Vernunft; sondern der Ausdruck der Voraussetzungen, welche durch unwiderstehlich gefühlte Bedürfnisse abgedrungen, und durch klare, aber undeutliche Begriffe vorgestellt sind; ein Fürwahrhalten, welches die Wirkung von Triebfedern ist, die in den ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur gegründet, zwar unaufhörlich, aber immer unerkannt wirken; ein Glauben endlich, der auf unentwickelten, und daher auch zum Teil verkannten Gründen beruht. Da im Gegenteile die philosophierende Vernunft es eigentlich nur mit den Gründen einer jeden Überzeugung zu tun hat; so kann sie über keine Überzeugung eher mit sich selbst einig werden, als es ihr nicht gelingt die Gründe völlig entwickelt, die Zergliederung derselben bis an die Grenze des Begreiflichen vollendet, und jedes gefundene Merkmal auf ein unter den Philosophen allgemeingeltendes Prinzip einleuchtend zurückgeführt zu haben. Da die philosophierende Vernunft in keiner der bisherigen Antworten auf die Frage vom Dasein Gottes diese Bedingungen erfüllt hat: so ist es begreiflich genug, warum sie über diese Frage ebensosehr mit sich selbst entzweit, als der gemeine Menschenverstand mit sich selbst einig gewesen ist.

Die Frage: „Gibt es einen Erkenntnisgrund für das Dasein Gottes?“ wurde bisher von einer Hauptpartei des philosophischen Publikums *bejahend*, und von einer anderen *verneinend* beantwortet. Es ist nicht zu leugnen, daß die verneinende Hauptpartei mit sich selbst in einem innerlichen Kampfe begriffen ist, indem sie in zwei besondere Parteien zerfällt, die *atheistische*, und die *dogmatisch-skeptische*; worunter diese jeden Erkenntnisgrund für das Dasein Gottes verwirft, weil sie die ganze Frage für schlechterdings unbeantwortlich erklärt; jene aber — weil sie das Nichtsein Gottes erweisen zu können glaubt; die eine den Begriff der von der Welt verschiedenen Ursache der Welt für *grundlos*, die andere für *widersprechend* gehalten wissen will. Allein die Philosophie der Religion kann aus diesem Streite ihrer Gegner keineswegs den Vorteil ziehen, den man ihr dem ersten Anblicke nach aus demselben zu versprechen geneigt wird; weil die *bejahende Hauptpartei* nicht weniger in zwei besondere einander entgegengesetzte Parteien zerfällt: nämlich in die *dogmatisch-theistische* (naturalistische), und *supernaturalistische*; wovon diese den Erkenntnisgrund für das Dasein Gottes *außerhalb*, jene *innerhalb* des Gebietes der Vernunft gefunden zu haben behauptet; die eine diesen Grund *Vernunftbeweis*, die andere *Offenbarung* nennt, die eine das *Glauben* der andern, die andere das *Wissen* der einen bestreitet. Jede dieser *vier* Parteien hat die *drei* übrigen gegen sich, weil jede zu *zweien* entgegengesetzten Hauptparteien gehört; und folglich bald *für* die Bundesgenossen ihrer Gegnerin, bald *wider* ihre eigene zu Feld zieht. Wenn der dogmatische Theist mit dem Supernaturalisten über das *Bejahen*, der dogmatische Skeptiker mit dem Atheisten über das *Verneinen* eines Erkenntnisgrundes für das Dasein Gottes gemeine Sache machen: so verbindet auf der andern

Seite die Behauptung, „daß die Frage vom Dasein Gottes durch Vernunft entschieden werden könne und müsse,“ den dogmatischen Theisten mit dem Atheisten gegen die über die Behauptung des Gegenteils verbundenen dogmatischen Skeptiker und Supernaturalisten.

Daß mir die Unternehmung alle das Dasein Gottes betreffende Resultate der bisherigen Philosophie unter diese vier Hauptgesichtspunkte zu stellen, und alle bisherigen Philosophen, die einzigen Kantischen oder Kritischen ausgenommen, in jener Rücksicht unter vier Parteien zu ordnen, mannigfaltigen und harten Widerspruch zuziehen würde, habe ich bei einer ziemlich genauen Bekanntschaft mit der Vorstellungsart der berühmtesten Philosophen unter meinen vaterländischen Zeitgenossen leicht voraussehen können. Kaum hatte ich die Hauptpunkte, auf welche sich meiner Überzeugung nach der sonderbare und ohne Vermittlung der kritischen Philosophie endlose Streit zurückführen läßt, und an denselben das Resultat der bisherigen Philosophie, verglichen mit dem Resultate der Kantischen, über das Dasein Gottes*) bekannt gemacht; als ich auf Kathedern, und in Kritiken und Antikritiken (nach der Weise unserer Volksphilosophie) verspottet, und in einigen Abhandlungen widerlegt wurde, ohne daß die bestimmte und deutliche Erörterung, die ich über diese Hauptpunkte in dem ersten Buche meines Versuches einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens gegeben habe, den Mißverständnissen, auf welche sich jene Widerlegungen gründeten, zuvorgekommen wäre. Da einige der mir bekannt gewordenen Einwürfe wirklich von scharfsinnigen und mir schätzbaren Männern herrühren, und mein historisch-philosophisches Resultat mit unsern bisherigen Vorstellungsarten wirklich sehr kontrastiert: so dürfte es wohl nicht

*) In der Allgemeinen Literaturzeitung, 1788. Nr. 231.

einmal in Rücksicht auf Sie selbst, mein scharfsinniger Freund, ganz überflüssig sein, jenes Resultat, bevor ich dasselbe weiter entwickle, durch einige vorläufige Bemerkungen vorzubereiten.

Ich weiß, daß es viele denkende Köpfe gibt, welche sich an keine bestimmte Antwort über die Frage vom Dasein Gottes halten; weil sie sich diese Frage noch nie im Ernste vorgelegt haben. Ursachen dieser Unterlassung lassen sich freilich viele und verschiedene, aber meines Wissens läßt sich keine einzige denken, deren sich ein Mann zu rühmen, oder durch die er Ansprüche auf den Namen eines Philosophen zu machen hätte. Dieser Name mag einem solchen Indifferentisten vielleicht in andern Rücksichten unbenommen bleiben; aber es kann von seiner Meinung durchaus nicht die Rede sein, wenn die Frage ist, was die philosophierende Vernunft durch die Stimmen der bisherigen Philosophen über das Dasein Gottes entschieden habe; und weder das wirkliche Dasein noch die große Anzahl der Indifferentisten, die in keine der vier Parteien gehören, kann zum Nachteil meiner Klassifikation des philosophischen Publikums angeführt werden.

Ich weiß, daß der Sinn von dem eigentümlichen Hauptsatze jeder Partei, durch den ich die gemeinschaftliche Meinung ihrer Anhänger auszudrücken versucht habe, in sehr verschiedenen Köpfen sehr verschiedene Modifikationen annimmt; daß es vielen, die auf die Frage vom Dasein Gottes eine entscheidende Antwort zu besitzen glauben, äußerst schwer werden müßte anzugeben, zu welcher Partei sie durch dieselbe gehörten; und daß sogar mancher Philosoph von Profession in Verlegenheit geraten würde, wenn er über das, was er sich bisher unter Atheismus, dogmatischem Skeptizismus, Theismus und Supernaturalismus gedacht habe, eine bestimmte Rechenschaft ablegen sollte. Wenigstens sind die Meinungen der berühmtesten Philosophen über den Sinn

dieser Benennungen äußerst verschieden. Die Unbestimmtheit aller bisher angenommenen Prinzipien läßt nicht nur der Phantasie freien Spielraum; sondern nötigt sogar jeden denkenden Kopf, die Lücke, welche die Vernunft in dem Sinne eines sogenannten Grundsatzes gelassen hat, nach seiner Weise so gut er kann, auszufüllen. So hält sich mancher, der aus Verdruß über mißlungene Versuche, oder aus Bequemlichkeit, die Frage vom Dasein Gottes dahingestellt sein läßt, mit voller Überzeugung für einen dogmatischen Skeptiker. Weit entfernt aus den echt skeptischen Gründen von der Unbeantwortlichkeit dieser Frage überzeugt zu sein, glaubt er auf den Namen eines Skeptikers eben darum um so viel mehr Recht zu haben, weil es ihm (freilich leicht genug) gelungen ist, sogar auch den Hauptsatz des dogmatischen Skeptizismus selbst zu bezweifeln. So wird sich mancher, der das Dasein Gottes mit Mendelssohn demonstriert, übrigens aber mit Mund und Herzen dem orthodoxen theologischen Lehrbegriffe der lutherischen, reformierten oder katholischen Kirche zugetan ist, durch den Namen eines dogmatischen Theisten beleidiget halten; bloß weil er sich unter demselben einen Naturalisten zu denken gewohnt ist, der nicht nur die Überzeugung vom Dasein Gottes der Vernunft verdankt, sondern ohne Unterschied alle Offenbarung leugnet.

Ich weiß, daß viele gegen jeden Platz unter einer der vier Parteien aus dem Grunde protestieren zu müssen glauben, weil sie sich zu gewissen aus den Vorstellungsarten von mehr als einer Partei entstandenen Koalitionssystemen bekennen. Die erwähnte Unbestimmtheit in den Prinzipien und Hauptsätzen der vier Parteien macht es begreiflich genug, wie es zugehe, daß sich diese Prinzipien und Hauptsätze bei allem Widerspruche, in welchem sie ihren wesentlichen Merkmalen zufolge untereinander stehen, gleichwohl so gewöhnlich in

einem und eben demselben Kopfe vertragen. Es gibt Schriftsteller, die mit wahrer Überzeugung als Philosophen den Atheismus, als Theologen den Supernaturalismus verteidigen, und die das Nichtsein Gottes durch Vernunft wissen würden, wenn sie nicht das Dasein Gottes der Offenbarung glaubten. Andern ist es durch eine viel geringere Anstrengung ihrer Denkkraft gelungen, ihren Naturalismus, zu dem sie sich als Philosophen von Profession bekennen zu müssen glauben, so geschmeidig, oder wie sie es nennen, so moderat zu machen, daß er sich nicht nur mit dem Supernaturalismus sehr freundschaftlich verträgt; sondern auch demselben bei öffentlichen Verhandlungen die rechte Hand läßt; eine Ehre, die der durch moderate Theologen hin und wieder moderat gewordene Supernaturalismus seinerseits bei Gelegenheit zu erwidern weiß. Was hat die Inkonsequenz der Menschen nicht alles gepaart! und was läßt sich in der Vorstellung eines Gegenstandes, der nur durch völlig reine Ideen der Vernunft richtig gedacht werden kann, was läßt sich im Begriffe von der Gottheit nicht alles zusammenreimen, solange die Phantasie durch keine allgemeingeltende Regeln beim Denken desselben im Zaume gehalten wird, und die Vernunft bei ihrem Geschäfte nicht so viel nach dem Grundgesetze ihrer allgemeinen Form, als nach den Forderungen individueller Bedürfnisse, und den Gesichtspunkten, welche Erziehung, Gewohnheit, Leidenschaften u. dergl. m. festgesetzt haben, zu Werke geht! Es gibt freilich Behauptungen, welche nach dem einmal zum Grunde liegenden allgemeinen Mißverständnisse durch die Vernunft als die Vereinigungspunkte zweier Parteien in eine Hauptpartei bestimmt werden; und ich selbst habe diese Behauptungen bei meiner Klassifikation angegeben. Aber man vergesse auch über diese Vereinigungspunkte, die von ihnen unzertrennlichen Trennungspunkte nicht, die nur durch ein einseitiges starres Hinblicken auf die einen übersehen werden können.

Für einen dogmatischen Theisten, der die scharfe, aber darum noch freilich nicht jedem sichtbare Grenzlinie verkennt, die ihn vom Supernaturalisten trennt, gibt es vielleicht zehn Anhänger dieser Partei, die den Supernaturalismus für ihren schlimmsten Gegner ansehen, und weit eher mit dem Atheismus als mit ihm gemeine Sache machen würden. Für einen Supernaturalisten, der den Atheismus gegen den dogmatischen Theismus zu Hilfe ruft, gibt es gewiß hundert, die den Atheismus durch dogmatischen Theismus bekämpfen, und ihre Antipathie gegen diesen so lange vergessen, als sie seine Waffen benutzen zu können glauben: bis sie ihn endlich etwa dem dogmatischen Skeptizismus preisgeben, und auf den Trümmern des letzteren, nachdem auch er seine Dienste getan hat, ihr Lehrgebäude für die Ewigkeit fest gegründet halten.

Ich weiß, daß manche von denen, die ich unter den dogmatischen Theisten begriffen habe, sich gegen diese Benennung dadurch gesichert glauben, daß sie selbst ihrem Überzeugungsgrunde vom Dasein Gottes den Namen einer Demonstration, und sogar eines apodiktischen Beweises absprechen. Die gewöhnlichen äußerst schwankenden Begriffe von Demonstration, Beweis, Gewißheit usw. kommen ihnen bei dieser Apologie freilich nicht wenig zustatten. Allein sie mögen ihre Überzeugung eine bloß wahrscheinliche oder ausgemachte Gewißheit nennen; sobald der Grund derselben objektiv sein, das heißt außer der Form des bloßen Vorstellungsvermögens in den für erkannt gehaltenen Dingen an sich gelegen sein soll; so ist die Ableitung ihrer Überzeugung aus einem solchen Grunde ein dogmatischer Beweis, und sein Bekenner gehört unter diejenigen, welche das Dasein Gottes durch bloßen Gebrauch der Vernunft für (wahrscheinlich oder ausgemacht) erkennbar halten.

Ich weiß, daß der von jeher vieldeutige Begriff vom Atheismus durch einige neueren Versuche, den Spi-

nozismus zu erörtern, und den Spinoza gegen den Vorwurf des Atheismus zu retten, noch viel unbestimmter geworden ist. Durch eine ziemlich gewöhnliche Verwechslung des Grundes mit der Ursache, hat man den Namen Gott von dem von der Welt verschiedenen Grunde (der Ursache) auf den in der Welt selbst vorhandenen Grund der Erscheinungen (die Substanz) übertragen, und sogar den vom Sprachgebrauch geforderten Unterschied zwischen Gott und Welt dadurch genugsam angegeben zu haben geglaubt, daß man durch die eine Benennung das Unveränderliche, Notwendige, Selbsttätige, durch die andere aber das Veränderliche, Zufällige, sich leidend Verhaltende zusammengefaßt und bezeichnet hat. Ob nach dieser Voraussetzung Spinoza ein Theist, Deist, oder weder Theist, Deist noch Atheist heißen müsse? darüber sind seine Ehrenretter nicht so ganz unter sich einverstanden; setzen sich aber über diese Schwierigkeit gemeiniglich dadurch hinaus, daß sie gegen den Namen, der dem Spinoza zukommen soll, eine Gleichgültigkeit annehmen, die ebenso groß ist, als ihr Eifer gegen den Namen, der dem Spinoza nicht zukommen soll. Da meiner Überzeugung nach der Sprachgebrauch, der gemeine sowohl als der philosophische, das Wort Gott nicht für was immer für einen Grund der Erscheinungen, sondern für die Ursache der Welt im strengsten Sinne des Ausdruckes bestimmt hat; so zähle ich jede Philosophie, die eine solche Ursache leugnet, zur atheistischen Partei; und weiß, daß ich alle Freunde der Philosophie auf meiner Seite habe, die mit mir überzeugt sind, daß keine Energie des Genies jemanden die Macht und das Recht geben könne, dem Sprachgebrauche Gewalt anzutun, und daß Sprachverwirrung der gewisseste Vorbote des nahen Todes der Philosophie sei.

Ich weiß endlich, daß der sogenannte Eklektizismus unserer Popularphilosophie seinen An-

hängern ein panisches Schrecken vor den Namen P a r- t e i, S e k t e, S y s t e m u. dergl. m. einflößt; und daß ein Eklektiker dieser Art lieber auf den Namen eines Philosophen Verzicht tun, als denselben unter der Bedingung, vorher seinen Platz unter den vier Parteien anzuerkennen, annehmen würde. Jeder beruft sich auf seine individuelle Philosophie, die freilich ein ihm eigentümliches Aggregat von Reminiszenzen einer oft sehr ausgebreiteten Lektüre, ein in seiner Art einziges Ganze aus mannigfaltig verstümmelten Bruchstücken der verschiedensten Lehrgebäude zusammengestoppelt, ist. Allein so wie jedes Individuum seine Art, und jede Art ihre Gattung hat: so glaube ich der Individualität unserer Popularphilosophen keineswegs zu nahe zu treten, wenn ich die z w e i m ö g l i c h e n Antworten, die von ihnen auf die z w e i das Dasein Gottes betreffenden Hauptfragen: Gibt es einen E r k e n n t n i s g r u n d für das Dasein Gottes? und: Vermag die V e r n u n f t die Frage vom Dasein Gottes befriedigend zu beantworten? gegeben werden können, und die entweder b e j a h e n d oder verneinend ausfallen müssen, — v i e r Antworten, und die Bekenner jeder dieser verschiedenen Antworten — P a r t e i e n nenne, und diese Parteien mit den Namen belege, — welche ihnen der Sprachgebrauch in Rücksicht auf jene Antworten bestimmt hat.

Auch der Selbstdenker vom höchsten Rang m u ß sich zu einer dieser Parteien bekennen, oder vielmehr er gehört zu einer derselben mit einer Notwendigkeit, von der ihn nichts als die kritische Philosophie retten kann. Er wird aber durch den ihm unvermeidlichen Namen eines dogmatischen Theisten, Atheisten, dogmatischen Skeptikers oder Supernaturalisten keineswegs für den Nachbeter einer fremden Meinung, oder auch nur für den Anhänger von dem Systeme irgendeines seiner Zeitgenossen oder Vorgänger erklärt. Die Eigentümlichkeit seiner Philosophie bleibt ihm dadurch ebenso völlig unangefochten,

als die Individualität seiner Person durch die Namen: Mensch, Europäer, Deutscher, Philosoph usw. die er ohne Widerwillen mit so vielen andern teilt. Seine Vernunft würde nicht Vernunft heißen können, wenn sie nicht etwas jedem menschlichen Vorstellungsvermögen Gemeinschaftliches wäre, das heißt eine Form hätte, die ihrem Wesen nach in allen Individuen eben dieselbe sein muß. Sie mag sich durch den Grad ihrer Kraft, und durch den Unterschied der Materialien, die sie bearbeitet, und die ihr von einer feineren Organisation und einer lebendigeren Einbildungskraft vorgehalten werden, noch so vorzüglich und eigentümlich auszeichnen: so ist sie doch gleichwohl auch in ihren eigentümlichsten Handlungen an Gesetze gebunden, die diesen Handlungen ein Gepräge geben, wodurch sich dieselben mit den Vernunfthandlungen anderer in eine Klasse setzen lassen, und wodurch sie in Arten und Gattungen eingeteilt werden müssen.

Lassen Sie sich daher, lieber Freund, durch die bisherigen und künftigen Protestationen der Gegner der Kantischen Philosophie, gegen meine vier Parteien nicht irremachen. Diese Gegner besitzen entweder noch keine bestimmte Antwort auf die Frage vom Dasein Gottes oder sie mögen ihre gefundene Antwort von jeder bisher angenommenen noch so sorgfältig auszeichnen, den Gründen derselben eine noch so unsystematische Form geben, und die metaphysischen Grundlinien derselben durch Künste des Witzes und Zauberei der Phantasie noch so sehr, auch ihren eigenen Augen, unkenntlich gemacht haben: so wird gleichwohl diese Antwort auf den alten Fundamenten entweder des dogmatischen Skeptizismus oder des Atheismus oder des dogmatischen Theismus oder des Supernaturalismus gegründet sein müssen. Denn entweder haben sie die große Frage durch objektive*)

*) Objektiv nenne ich die Gründe, welche man bisher in der Natur der für vorgestellte Objekte gehaltenen Dinge an sich

Vernunftgründe beantwortlich gefunden oder nicht. Im ersten Falle glauben sie entweder das Dasein eines, oder keines von der Welt verschiedenen Grundes der Welt zu erkennen; und sind dann entweder Theisten oder Atheisten. Im zweiten Falle nehmen sie entweder Gründe für das Dasein Gottes an, die außer dem Gebiete des menschlichen Erkenntnisvermögens liegen, oder schlechterdings gar keine; und sind folglich entweder Supernaturalisten oder dogmatische Skeptiker.

Die Notwendigkeit einer dieser vier Parteien angehören zu müssen, muß, meinem Gefühl nach, einen denkenden Kopf, der noch keine bestimmte Antwort auf die Frage vom Dasein Gottes besitzt, in eine Verlegenheit setzen, die ihm alle Lust benimmt, diese Antwort bei der bisherigen Philosophie, mit Vorbeigehung der Kantischen, aufzusuchen. Für welche der vier bisherigen Antworten er sich auch einst erklären mag: so weiß er vorher, daß er nicht etwa den großen Haufen des philosophischen Publikums, sondern drei Vierteile des hohen Rates der Selbstdenker gegen sich, und einen Hauptsatz zu verteidigen hat, der durch eine sehr auffallende und völlig entschiedene Mehrheit gleich wichtiger Stimmen verworfen ist. Wenn auch diese Mehrheit der Stimmen kein Beweis gegen den von ihm gewählten Hauptsatz ist: so ist sie doch ein höchst bedenklicher äußerer Grund gegen denselben, ein Grund, den er so lange gelten lassen muß, bis er nicht durch eine

---

für das Dasein Gottes gefunden zu haben glaubte; subjektiv aber die Gründe, welche die Kantische Philosophie in der Form des bloßen (theoretischen und praktischen) Vermögens der reinen Vernunft für diese Grundwahrheit der Religion entdeckt hat; Gründe, die folglich nur durch Zergliederung des Vorstellungsvermögens gefunden werden, und bei denen von aller angeblichen Kenntnis der Dinge an sich, auf welche alle dogmatische Philosophie bisher gebaut hat, abstrahiert wird.

vollendete Untersuchung, wobei er die Gründe jeder Partei abgehört haben müßte, überzeugt ist, daß sich die philosophierende Vernunft nur durch ein Vierteil ihrer Repräsentanten, und zwar gerade durch dasjenige erklärt habe, dessen Gründe den Beifall seiner individuellen Vernunft vor allen andern zu gewinnen das Glück hatten, und welches er sofort mit Ausschluß aller übrigen, für das ganze und einzig wahre philosophische Publikum zu halten hätte. Bis dahin muß er mit mir annehmen: die philosophierende Vernunft habe sich über die Frage vom Dasein Gottes entweder gar nicht oder durch den größeren Teil ihrer Repräsentanten, durch drei Parteien gegen eine, erklärt, und zwar über folgende Hauptsätze:

1. Des dogmatischen Skeptizismus: „daß die Frage vom Dasein Gottes schlechterdings nicht beantwortet werden könne."

2. Des Supernaturalismus: „daß sie nur durch Offenbarung beantwortet werden könne."

3. Des Atheismus: „daß sie aus objektiven Vernunftgründen verneinend beantwortet werden müsse."

4. Des dogmatischen Theismus: „daß sie aus objektiven Vernunftgründen bejahend beantwortet werden müsse."

Jeder dieser Sätze wird von einer einzigen Partei angenommen, und von dreien verworfen. Die philosophierende Vernunft hat daher entweder durch die vier Parteien über die Frage vom Dasein Gottes gar nichts entschieden: oder sie hat entschieden, daß die vier bisherigen Antworten falsch sind. Im letzteren Falle hat sie aber eben dadurch über die Wahrheit der kontradiktorischen Gegensätze dieser Antworten entschieden; und es stehen insofern folgende Sätze als das Resultat der bisherigen Philosophie überhaupt, durch

die negativen Entscheidungen von drei Parteien gegen eine fest:

1. Die Frage vom Dasein Gottes läßt sich befriedigend beantworten.

2. Die Frage vom Dasein Gottes läßt sich nicht durch Offenbarung beantworten*).

3. Die Frage vom Dasein Gottes läßt sich durch keine objektiven Gründe verneinend beantworten.

4. Die Frage vom Dasein Gottes läßt sich durch keine objektiven Gründe bejahend beantworten.

Was sagen Sie dazu, lieber Freund, daß eben diese vier Sätze, über deren Wahrheit drei Parteien gegen eine eben darum einig sein müssen, weil sie über die Falschheit ihrer kontradiktorischen Gegensätze einig sind, daß diese Sätze, die man in dieser Rücksicht als Aussprüche der philosophierenden Vernunft durch die Mehrheit der Stimmen der Selbstdenker ansehen kann, — durch die Kantische Philosophie aus einem einzigen Prinzip abgeleitet werden, daß sie die positiven Resultate sind, welche die Kritik der Vernunft auf einem ganz andern Wege, nämlich durch Zergliederung des bloßen Erkenntnisvermögens herausgebracht hat, und daß sie die Bedingungen ausdrücken, welche die neue Philosophie für den einzig probehältigen Überzeugungsgrund vom Dasein Gottes festsetzt?

Nachdem die neue Theorie der reinen Vernunft die durchgängig bestimmte Idee der Gottheit aus der Form der theoretischen Vernunft entwickelt, und ihren wesentlichen Merkmalen nach auf allgemein geltende Prinzipien zurückgeführt hat, stellt sie in der Form der praktischen (bei der Sittlichkeit wirksamen) Vernunft den Grund

---

*) Selbst der größte Teil der eifrigsten heutigen Verehrer und Verfechter der Offenbarung lehrt, daß das Dasein Gottes keineswegs unter die geoffenbarten Glaubensartikel gehören könne.

auf, der das an sich unbegreifliche Dasein des jener Idee entsprechenden Gegenstandes anzunehmen nötiget. Sie beantwortet auf diese Weise die Frage vom Dasein Gottes erstens befriedigend für alle, welche diese Theorie studiert und verstanden haben, zweitens aus bloßen natürlichen Vernunftgründen, drittens bejahend; viertens aus Gründen, die bloß subjektiv, in der Form der Vernunft, unabhängig von allen angeblich erkennbaren Dingen an sich vorhanden sind; und erfüllt folglich, was die philosophierende Vernunft durch die überwiegenden Stimmen ihrer Repräsentanten für diese Antwort gefordert, aber an allen bisherigen Antworten vermißt hat.

Ich weiß, lieber Freund, daß Ihnen der Grund des moralischen Glaubens, den die Kantische Philosophie als den einzig philosophisch erweislichen Überzeugungsgrund vom Dasein Gottes aufstellt, noch immer rätselhaft scheinen muß. Ich muß sogar, wenigstens für eine Zeitlang, darauf Verzicht tun, Sie mit der inneren Beschaffenheit dieses Überzeugungsgrundes, und mit seinen Beweisen bekannt zu machen; weil dies ohne vorläufige, und zwar sehr genaue Bekanntschaft mit dem ganzen kritischen Systeme unmöglich ist. Allein Sie wissen (und ich bitte Sie dies ja nicht zu vergessen), daß ich es für itzt nur mit äußeren Gründen zu tun habe, wobei Sie die Richtigkeit der inneren einstweilen dahingestellt sein lassen können.

Die neue philosophische Antwort auf die Frage vom Dasein Gottes, die den Bedürfnissen unseres Zeitalters angemessen sein, die gerechten Forderungen der bisherigen Parteien befriedigen, und ihre Anmaßungen zurückweisen soll, kann keineswegs neue, nie geahnte, bis itzt noch nie wirksame Gründe enthalten: sondern sie muß die immer vorhandenen und, alles ihres Verkanntwerdens ungeachtet, fortwirkenden Triebfedern der Überzeugung vom Dasein Gottes in ihrer eigentlichen Be-

schaffenheit sichtbar machen, und durch Grundsätze ausdrücken, welche durch eine auf allgemein geltende Prinzipien zurückgeführte Bestimmtheit ihrer Merkmale gegen die bisherigen sowohl, als gegen künftige Mißverständnisse gesichert sind. Sie muß die vier schwankenden Hauptsysteme vollends umstoßen; aber nur um aus den brauchbaren Materialien, die in jedem derselben enthalten sind, ein Neues zu errichten, das bei allen künftigen Fortschritten des menschlichen Geistes sowohl von innen an Festigkeit, als von außen an Brauchbarkeit nicht nur nichts verlieren, sondern immer mehr und mehr gewinnen muß. Sie muß das eigentümliche Wahre, das jede Partei aus ihrem Gesichtspunkte gesehen hat, von dem Falschen, das durch die Einseitigkeit dieser Gesichtspunkte in den Antworten einer jeden unvermeidlich war, absondern; das eine in ihren Überzeugungsgrund aufnehmen, das andere aus demselben ausschließen; und, indem sie das gemeinschaftliche Mißverständnis, das den Vereinigungs- und Trennungspunkt der bisherigen Meinungen den Augen der Streitenden entzogen hat, sichtbar macht, dem alten und so lange für notwendig endlos gehaltenen Streite auf immer ein Ende machen. Sie muß endlich in ihren Gründen den scharfsinnigsten und geübtesten Denkern, in ihrem Resultate aber dem gemeinsten Menschenverstande einleuchten.

Daß die von der Kantischen Philosophie aufgestellte neue Antwort alle diese Bedingungen vollkommen erfülle, hoffe ich, Ihnen in meinem nächstfolgenden Briefe so einleuchtend zu zeigen, als es ohne die Entwicklung der inneren Gründe dieser Antwort geschehen kann. Einige hierher gehörige vorläufige Bemerkungen mögen den gegenwärtigen beschließen.

Die Kantische Antwort leitet die Überzeugung vom Dasein Gottes aus der Vernunft her, und zum Glauben hin. Ein Verfahren, das der menschliche Geist, im ganzen genommen, immer befolgt hat; und

das so alt ist, als jene Überzeugung selbst. Von jeher war das Dasein Gottes der eigentümlichste Gegenstand der angelegentlichsten Beschäftigung der philosophierenden Vernunft, und zugleich der allgemeinste Gegenstand des Glaubens. Aber noch nie ist die Beschäftigung der Vernunft mit dieser großen Frage nach vorher genau bestimmten Grenzen ihres Vermögens geprüft, noch nie der Anteil, den sowohl Wissen als Glauben an der Antwort auf diese Frage haben können und müssen, genau auseinandergesetzt, noch nie sind die Ansprüche, welche sowohl Wissen als Glauben an die allgemeine Überzeugung vom Dasein Gottes haben, dargetan worden. Dies war der Kantischen Philosophie aufbehalten. Durch eben dieselbe Beleuchtung und Grenzbestimmung des Gebietes der theoretischen sowohl als der praktischen Vernunft, durch welche der auf dem letzteren feststehende Grund des moralischen Glaubens entdeckt und erkannt wird, stürzen auf dem ersteren die ohnehin so sehr erschütterten Lehrgebäude der objektiven Vernunftbeweise, und der historischen (übernatülichen) Glaubensgründe dahin; und es entsteht durch die glücklichste Vereinigung der geläuterten Hauptgründe von diesen beiden Lehrgebäuden, ein Neues, in welchem das Wissen anmaßend, und das Glauben blind zu sein aufhört. Der Theist, welcher bei der Überzeugung vom Dasein Gottes sein Wissen, und der Supernaturalist, der dabei seinen Glauben geltend machen will, finden beide ihre vernünftigen Forderungen zugestanden; so wie im Gegenteil das Unstatthafte in ihren bisherigen Ansprüchen, nach welchen der eine keinen Glauben neben seiner Vernunft, der andere keine Vernunft über seinen Glauben zugeben wollte, auf immer abgewiesen ist. Beide treffen von nun an auf der sichtbar gewordenen Linie zusammen, welche die Schranken bezeichnet, über die das Wissen nicht hinausgehen, und die Gren-

zen, von denen sich der Glauben nicht entfernen darf. Der Theist nimmt den Glauben auf Befehl seiner Vernunft an, und der Supernaturalist huldigt der Vernunft zum Besten seines Glaubens, und ihre Fehde ist auf immer beigelegt. — Mit dem Mißverständnisse, welches die Fehde veranlaßte und unterhielt, fällt auch der unselige Unterschied zwischen esoterischer und exoterischer Religion weg. Der gewöhnliche Glauben, welcher die Vernunftgründe ausschloß, war ebensowenig für denkende Köpfe, als die gewöhnlichen Vernunftbeweise, welche den Glauben verdrangen, für den gemeinen Mann gemacht. Eben darum aber waren die Religionen dieser beiden Menschenklassen nicht durch eine bloße äußere Verschiedenheit der Vorstellungsarten, sondern in den Grundbegriffen selbst einander entgegengesetzt. Die Kantische Antwort vereinigt beide; indem sie in ihren Gründen den scharfsinnigsten Denker, und in ihrem Resultate den gemeinsten Verstand befriedigt. Wenn die Gründe, durch welche sie zum Glauben führt, einmal verstanden sind: so ist die Überzeugung vom Dasein Gottes gegen alle Einwendungen der geübten Vernunft auf immer gesichert, so sind die Quellen dieser Einwendungen abgeschnitten, und alle dogmatischen Beweise für und wider das Dasein Gottes, wovon die einen den Glauben für Denker überflüssig, die andern aber unmöglich machten, vernichtet. Der geübteste Metaphysiker, oder welches in der Zukunft eines sein wird, der Philosoph, der das Wesen und die Schranken der Vernunft am genausten kennt, wird also auch am meisten geneigt sein müssen, der Stimme der praktischen Vernunft, die ihm Glauben notwendig macht, Gehör zu geben. Es ist dieses die Stimme die auch dem gemeinsten Verstande vernehmlich genug ertönt. Während alle bisherigen Orakel der theoretischen Vernunft für die Philosophen so vieldeutig ausfallen, für den großen Haufen aber so viel als gar nicht da sind, gibt die

praktische Vernunft in ihrer Gesetzgebung der Sitten Entscheidungen, die ihrem wesentlichen Inhalte nach allen Menschenklassen gleich verständlich und einleuchtend sind: und wenn sich der Weise genötigt sieht, ein höchstes Wesen als Prinzip der sittlichen und physischen Naturgesetze vorauszusetzen, welches mächtig und weise genug ist, die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen, als den notwendigen Erfolg der sittlichen Gesetze, zu bestimmen und wirklich zu machen; so fühlt sich auch der gemeinste Mann gedrungen, einen künftigen Belohner und Bestrafer jener Handlungen anzunehmen, die sein Gewissen (auch wider seinen eigenen Willen) billigt oder verwirft. In der Kantischen Antwort ist es also ein und eben derselbe Grund der moralischen Vernunft, welcher dem aufgeklärtesten sowohl als dem gemeinsten Verstande Glauben notwendig macht; und zwar einen Glauben, der die strengste Prüfung des einen aushält, und den gewöhnlichsten Fähigkeiten des andern einleuchtet. — Welche Empfehlung für die Kantische Philosophie! daß sie durch eine Untersuchung, bei der sie alle Tiefen der spekulativen Philosophie erschöpft hat, eben den Überzeugungsgrund für das Dasein Gottes gefunden und bestätigt hat, den die Geschichte aller Zeiten und Völker für den ältesten, allgemeinsten und wirksamsten angibt; und daß sie endlich die weise Veranstaltung der Vorsehung, die, bei einer allen Menschen gleich wichtigen Angelegenheit, dem durch zufällige Umstände gebildeten Verstande von dem weniger gebildeten nichts vorausgeben konnte, nicht bloß wahrscheinlich gemacht, sondern streng bewiesen hat!

Aus dem bisher Gesagten ergibt es sich deutlich genug, daß der bekannte Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn, den Sie, lieber Freund, so bedenklich gefunden haben, wenigstens inwiefern derselbe den Überzeugungsgrund vom Dasein Gottes betrifft, schon einige Jahre vorher entschieden war, als er wirklich aus-

brach. Mendelssohn selbst gesteht in der Vorrede zu seinen Morgenstunden: „Daß er die Werke des alles zermalmenden Kants nur aus unzulänglichen Berichten seiner Freunde, oder aus gelehrten Anzeigen, die selten viel belehrender sind, kenne;" und Jacobi führt in seinen Erörterungen über denjenigen Glauben, den er für die probehältige Form der Überzeugung vom Dasein Gottes hält, die Kritik der reinen Vernunft auf eine Art an, die, wenn ich ihn anders recht verstanden habe, wenigstens ebenso augenscheinlich zeigt, daß er sie noch nicht durchgängig gefaßt, als daß er sie gelesen habe. Indessen wäre Mendelssohn von seinen Gesundheitsumständen nicht abgehalten worden, die Kritik der Vernunft zu studieren, so würden wir wahrscheinlich um ein Werk gekommen sein, welches die metaphysischen Scheinbeweise mit einer seltenen Deutlichkeit aus ihren Grundbegriffen entwickelt, dieselben in ihrer möglichsten Stärke vorträgt, und mit neuen zu vermehren sucht, kurz, welches die ganze Sache des dogmatischen Theismus mit jener lichtvollen Ordnung, Gründlichkeit und Präzision darstellt, die der Kritik der Vernunft ihr Amt so sehr erleichtern, und das Ende der Streitsache, die vor ihrem Gerichtshofe geführt wird, beschleunigen muß. Hätte aber Jacobi Kants Meinung durchgängig gefaßt, so würden wir vielleicht seine meisterhafte Erörterung des Spinozischen Systems, und mit derselben die kaum übertreffliche Wiederaufstellung und Schärfung der atheistischen Beweise nicht erhalten haben, die der Kritik der Vernunft ebenfalls jetzt wie gerufen gekommen ist.

Wenn es, wie der Verfasser der bekannten Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie (der Jacobis Meinung nach dessen eigener Versicherung*) ganz, und von Grund aus

*) Im Vorberichte zu der Antwort auf Mendelssohns Beschuldigungen.

gefaßt hat) versichert, Unbekanntschaft mit dem Geiste Jacobis war, was Mendelssohn veranlaßte, den Jacobischen Glauben für den theologischen und orthodoxen zu halten: so scheint es nicht weniger Unbekanntschaft mit dem Geiste Kants gewesen zu sein, was Jacobi veranlaßte, seinen historischen Glauben mit dem philosophischen, den die Kritik der reinen Vernunft demonstriert, zu verwechseln, und zu meinen, Kant habe seit sechs Jahren mit ihm dasselbe gelehrt*). So wie sich Jacobi bisher über seinen Glauben erklärt hat, war es Mendelssohn sehr verzeihlich, daß er auf die Gedanken geriet, denselben für etwas von der gewöhnlichen Orthodoxie nicht sehr Verschiedenes zu halten; da er hingegen den Glauben, den Kant aus dem Sittengesetze herleitet, und der nichts weiter als eine aus bloßen Vernunftgründen als notwendig erwiesene Voraussetzung des an sich unbegreiflichen Daseins Gottes ist, sehr wohl mit seinem Grundsatze hätte vereinigen können: „In Absicht auf Lehren ewiger Wahrheiten keine andere Überzeugung gelten zu lassen, als die Überzeugung durch Vernunftgründe." — Dem sei aber wie ihm wolle, so bleibt dem Streite zwischen Jacobi und Mendelssohn das Verdienst, die dialektische Doppelsinnigkeit unserer Metaphysik hervorgetrieben und in allgemeinere Aufmerksamkeit gebracht zu haben. Mendelssohn schützte und verteidigte den dogmatischen Theismus, und hielt denselben, da ihm die neue Quelle philosophischer Überzeugung so gut als gar nicht geöffnet war, unter allen andern Systemen für das einzige erweisliche. Jacobi hingegen**), „schützt und verteidigt, Philosophie gegen Philosophie gehalten, den Atheismus, und läßt ihn, wenn keine neue Quelle der Evidenz geöffnet wird, als das bün-

*) Siehe Seite 101 derselben Antwort.

**) Resultate, S. 154.

digste unter allen Systemen gelten". Beide Männer haben die Gründe ihrer so sehr entgegengesetzten Meinungen in einer und eben derselben Wissenschaft — in unserer bisherigen Metaphysik — gefunden, und auf eine Art dargetan, die ihrem allgemein anerkannten philosophischen Geiste, und ihrer innigen Bekanntschaft mit dieser Wissenschaft das vollgültigste Zeugnis gibt. Wie sehr muß also diese merkwürdige und auffallende Tatsache den Beweisen zustatten kommen, mit welchen die Kritik der Vernunft unsere bisherige Metaphysik überführt hat, daß sie widersprechende Resultate notwendig begünstigen müsse! Wie sehr muß sie aber auch die denkenden Köpfe unter unseren Zeitgenossen auffordern, den Vorschlägen Gehör zu geben, welche eben diese Kritik der Vernunft für eine bessere Metaphysik getan hat.

Fünfter Brief

Das Resultat der Kritik der Vernunft über den notwendigen Zusammenhang zwischen Moral und Religion

Die Bestätigung des Gerüchtes, daß der öffentliche Vortrag der Kritik der Vernunft auf einer gewissen deutschen Universität verboten sei, würde mir lange nicht so unerwartet sein, als Ihnen, mein Freund, die Widerlegung desselben sein müßte. Was besorgen Sie nicht alles von der mehr als jemals geschäftigen Partei der Zeloten, die ihre Überzeugung von den Grundwahrheiten der Religion und der Moralität lieber aus jeder anderen Quelle, nur nicht aus der Vernunft abgeleitet wissen will? Ich hingegen, der ich der entgegengesetzten und besseren Partei ein immer mehr zunehmendes Übergewicht zutraue; ich erwarte gerade von dieser den heftigsten und wirksamsten Widerstand gegen die

neue Philosophie*), ohne ihn jedoch auch in seinen stärksten Ausbrüchen zu fürchten. Hat es die Kritik der Vernunft durch die Festsetzung des Vernunftglaubens mit den Schwärmern auf beiden Seiten verdorben, wovon die einen ihren Glauben durchaus nicht von der Vernunft annehmen, und die andern, auf das Wissen erpicht, der Vernunft selbst nicht glauben wollen: so hat sie es durch die Vernichtung aller objektiven Beweise für das Dasein Gottes auch mit allen den aufgeklärten Verteidigern der Religion aufzunehmen, die mit Mendelssohn diese Beweise für die Grundwahrheiten der Religion selbst ansehen, oder wenigstens der Meinung des verewigten Mannes beipflichten**): „Kein Verehrer der Gottheit müsse den mindesten Beweisgrund verwerfen, der nur einige Überredungskraft mit sich führt." Sie, mein Freund, der Sie sich selbst zu dieser Klasse bekennen, geben mir keinen geringen Beweis sowohl Ihres Zutrauens, als Ihrer unbefangenen Wahrheitsliebe, indem Sie mich auffordern, der Kantischen Philosophie hierüber das Wort zu reden.

Sie fragen in Ihrem letzten Briefe: „Was soll die Religion durch den Umsturz von Beweisen gewinnen, denen eine so beträchtliche Menge großer und kleiner Geister ausschließende Kraft der Überzeugung einräumt, und denen die Religion so viel von ihren Siegen über die Zweifelsucht der Ungläubigen und die Vernunft von dem Ansehen zu verdanken hat, das ihr nach und nach von den Supernaturalisten selbst in den Angelegenheiten

*) Diese Erwartung ist, von der Zeit an, da ich sie zuerst geäußert hatte, durch den größten Teil unserer Philosophen von Profession, teils in eigenen Büchern und Dissertationen, teils in Magazinen und Bibliotheken, in dem größten Teile unserer gelehrten Zeitungen und kritischen Journale, auf dem größten Teile unserer philosophischen Katheder — erfüllt worden.

**) Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, S. 102 in der neuen Auflage. Berlin, bei Spener 1786.

der Religion eingestanden wird?" — Ich glaube hierauf mit Zuversicht antworten zu können: „Die Religion gewinnt durch die Hinwegräumung dieser Beweise (so wie dieses Geschäft durch die Kantische Philosophie vorgenommen wird), nichts Geringeres, als einen einzigen unerschütterlichen und allgemeingültigen Erkenntnisgrund ihrer ersten Grundwahrheit, der auf dem Wege der Vernunft die Vereinigung der Religion und der Moral vollendet, welche durch das Christentum auf dem Wege des Herzens eingeleitet worden ist." Ich hoffe mich hierüber zu Ihrer Befriedigung zu erklären.

Diese Vereinigung, eingeleitet zu einer Zeit, wo die Trennung zwischen Religion und Moral den höchsten Grad erreicht zu haben schien, ist ein Verdienst des Christentums, das ihm seine Feinde selbst nicht absprechen können; seine Freunde aber nicht genug zu schätzen wissen, wenn sie noch ein größeres fordern, um den erhabenen Stifter desselben mit dem Ehrennamen eines Retters der Menschheit zu benennen. Jesus Christus hatte bei dem großen Haufen seiner Zeitgenossen Religion ohne Moral, und bei ein paar philosophischen Sekten Moral ohne Religion angetroffen. Der Gesinnung desjenigen gemäß, der ihn gesandt hatte, mußte seine Aufmerksamkeit den größeren Teil treffen, ohne den kleineren zu vernachlässigen; und Religion, wozu die allgemeinere Anlage und Vorbereitung da war, mußte die Grundlage einer neuen moralischen Kultur werden, welche den Bedürfnissen des gemeinen Mannes sowohl als des aufgeklärteren Denkers angemessen sein sollte. Seine Lehre setzte also den Mittelbegriff fest, an den sich die feinste Spekulation und die sinnlichste Vorstellungsart der Menschen mit gleicher Leichtigkeit anschließen konnte; und allenthalben, wo man sich der Lehre Jesu gemäß

das höchste Wesen als Vater, und das menschliche Geschlecht als dessen Familie dachte, wurde die Moral auch für den gemeinsten Verstand einleuchtend, und die Religion für den kaltblütigsten Philosophen rührend. Moral und Religion waren nun nicht nur miteinander ausgesöhnt, sondern auch durch ein inniges Verhältnis vereinigt, nach welchem die Moral wenigstens insofern von der Religion abhing, als sie derselben Ausbreitung und Wirksamkeit zu danken hatte. Die religiöse Sanktion verschaffte den feineren und erhabneren Vorschriften der Moral den allgemeineren Eingang, den sie außerdem bei dem rohen und ungebildeten Verstande des gemeinen Mannes nicht gefunden hätten, und gab ihnen das lebhaftere Interesse, ohne welches sie auf das Herz des kälteren Denkers gemeiniglich geringe Wirkung äußern. Der eine vergab nun seinen Feinden, „um des himmlischen Vaters willen, der seine Sonne über die Guten und Bösen aufgehen läßt," und erfüllte damit eine Pflicht, von deren Dasein sich noch vor kurzem so mancher Moralphilosoph nichts träumen ließ. Der andere hingegen, den seine Philosophie wirklich zur Überzeugung von dieser Pflicht geführt hatte, traf nun in seiner Religion, die ihn an seinem Feinde „den Sohn des allgemeinen Menschenvaters" wahrnehmen ließ, den Beweggrund an, den er der Widerspenstigkeit seines Herzens entgegensetzen konnte. — Auf diese Weise bildete das Christentum im eigentlichsten Verstande Weltbürger, und hatte bei diesem großen Geschäfte vor der Philosophie den Vorzug voraus, daß es sich keineswegs, wie diese, nur auf jene Klassen von Menschen einschränken durfte, denen das zufällige Los einer höheren Kultur zuteil ward. Seine eigentliche Bestimmung war also, und wird es zu allen Zeiten sein: „Die moralischen Aussprüche der Vernunft teils für den Verstand des gemeinen Mannes zu versinnlichen, teils dem Denker ans Herz zu legen,

und folglich der Vernunft bei der sittlichen Bildung der Menschheit wohltätig an die Hand zu gehen.“ Weit entfernt also Behauptungen durchzusetzen, bei welchen die Philosophie den Finger auf den Mund zu legen hätte, noch weniger aber Philosophie überflüssig zu machen, oder sie vom Angesichte der Erde zu vertilgen, war vielmehr dem Christentume aufbehalten, die Resultate von den tiefsinnigen Betrachtungen der Weltweisen zum gemeinschaftlichen Besitz aller Stände zu machen, den kalten Beifall, den diese Resultate bis dahin bei einer kleinen Anzahl denkender Köpfe gefunden hatten, in warme Liebe und tätige Ausübung umzuschaffen, und, was die Sokrate vergebens versucht haben — die Philosophie aus den unfruchtbaren Gegenden der bloßen Spekulation herabzuziehen, und in die wirkliche Welt einzuführen. — Ich darf nicht besorgen, lieber Freund, daß Sie an diesen Grundzügen, so idealisch sie auch manchem andern vorkommen dürften, das Christentum verkennen werden; wohl gemerkt! insofern als es sich durch die Lehre und die Beispiele seines Stifters dem gesunden Auge des unparteiischen Forschers darstellt, den Grund zur glücklichen Vereinigung der Religion und Moral gelegt, und selbst mitten unter allen Mißhandlungen, die es von Aberglauben und Unglauben zu leiden hatte, nie seinen wohltätigen Einfluß auf die Erziehung der Menschheit ganz verloren hat.

Warum muß ich hier von dem Undinge sprechen, welches den Namen des Christentums so lange gemißbraucht, und den Geist desselben allenthalben, wo es sich des Körpers bemächtigen konnte, verdrängt hat? und warum kann ich ihm keinen andern Namen geben, als denjenigen, unter welchem es so viel Unheil angerichtet hat — Orthodoxie? Während der Zeit, als die freie und wissenschaftliche Kultur der Vernunft mit dem römischen Reiche verfiel, und unter dem Schutte desselben von Despoten und Barbaren vergraben wurde, errang

sich diese Ausgeburt der Unwissenheit und des Stolzes der Neuplatoniker diejenige Übermacht über den menschlichen Geist, durch welche es ihr in kurzem ebenso leicht wurde, denkenden Köpfen Vorurteile des Pöbels, als dem gemeinen Manne unverständliche Sätze einer verdorbenen Schulweisheit — als göttliche Aussprüche aufzudringen, dieselben an die Stelle der einfachen und gemeinnützigen Lehren des Evangeliums zu setzen, und den blinden Glauben an ihr Machtwort nicht nur als die erste aller moralischen Pflichten, sondern auch als den genugtuenden Ersatz für die Vernachlässigung aller übrigen geltend zu machen. In eben dem Verhältnisse, als es ihr gelungen war, den Gebrauch des einzigen Vermögens, welches den Menschen zum moralischen Wesen erhebt, zu unterdrücken, zerstörte sie die Früchte des schönen Bundes wieder, den das Christentum zwischen Religion und Moral gestiftet hat. Sie unterschob dem großen und rührenden Gemälde, das Christus von dem himmlischen Vater aufgestellt hat, ein Bild, an welchem alles unbegreiflich war. Kein Wunder, daß es durchaus unmoralisch wurde; während die abenteuerlichen Vorstellungsarten, welche das Heidentum von seinen Göttern unterhielt, so manche rührende und herzerhöhende Züge von Humanität aufzuweisen hatten. Die Menschheit war nun weit schlimmer daran, als sie es bei der vorigen Trennung zwischen Religion und Moral gewesen war. Die Religion wurde die Sanktion der Unsittlichkeit, und ganze Tribunale, hohe Schulen, Nationen, beschlossen nun, und führten unter dem Vorwande der Religion Untaten aus, von denen man in der Geschichte des Fanatismus vor der Einführung des Christentums kaum ein Beispiel finden wird. — Die Vernunft begann sich mit der Wiederauflebung der Wissenschaften zu erholen; und nun schienen sich sogar ihre Freunde mit ihren Feinden zu vereinigen, um die Trennung zwischen Religion und Moral aufs äußerste

zu treiben. Wenn die letzteren allen Handlungen, welche bloß aus vernünftigen*) Beweggründen geschahen, im Namen Gottes alles Verdienst absprachen; so suchten und fanden die ersteren ihre Moral in den Schriften der Alten und in ihrer eigenen Vernunft wieder auf. Allein in eben dem Verhältnisse als sie Religion von Moral zu unterscheiden, und die von einer Seite unstreitige Unabhängigkeit der letzern von der ersten einzusehen anfingen, trennten sie beide voneinander, und begannen den von einer andern Seite nicht weniger unstreitigen Zusammenhang derselben zu verkennen. Sie wurden um so viel geneigter, alle Religion überhaupt entbehrlich zu finden, da sie nicht selten jahrelang vergebens gearbeitet hatten, die vielen und groben Irrtümer, die sie mit dem Religionsunterricht in ihrer Jugend eingesogen hatten, von dem Wahren und Wohltätigen der Religion abzusondern.

So viel auch die Vernunft, seitdem sie durch die protestantische Reformation, wenigstens in der einen Hälfte der christlichen Welt, den freien Gebrauch ihrer Kräfte zurückerhalten, und besonders seitdem sie sich in den letzteren Zeiten von den natürlichen Folgen ihrer vorigen Gefangenschaft so sichtbar erholt hat, geleistet haben mag, um die Vereinigung zwischen Religion und Moral wieder herzustellen: so war doch der bisherige Erfolg ihrer Bemühungen unstreitig mehr Vorbereitung, als Vollendung dieses großen Geschäftes. Wer weiß nicht, daß die Parteien der gegen die Moral der Vernunft gleichgültigen Orthodoxen, und der gegen die Moral der Religion gleichgültigen Naturalisten, gegenwärtig am eifrigsten geschäftig sind, die Begriffe ihrer Zeitgenossen durch ihr unglückliches Mißverständnis zu verwirren! Die einen wollen die Moral höchstens nur als ein Kapitel ihrer Theologie,

*) Das heißt Begreiflichen, Natürlichen. Man erklärte sogar die Tugenden eines Sokrates für glänzende Laster.

und die andern die Theologie nicht einmal für ein Kapitel ihrer Moral gelten lassen. Diese bestreben sich, ihrer Vernunft alle Religion entbehrlich zu machen; und jene, ihre Religion gegen alle Vernunft zu verwahren. Ihr gemeinschaftliches Mißverständnis besteht also darin, daß sie die Religion der reinen Vernunft*) verkennen, die sich zum Christentume oder, welches eines ist, zur Religion des reinen Herzens, wie die theoretische Sittenlehre zur praktischen verhält.

Die Festsetzung und Verbreitung eines der philosophierenden Vernunft und dem gemeinen Menschenverstande gleich einleuchtenden Erkenntnisgrundes für die Grundwahrheiten der Religion ist es also, worauf bei der Wiedervereinigung der Religion und der Moral, oder bei der Wiederherstellung des Christentums, in unsern Zeiten das meiste ankommt; so wie auf die Festsetzung und Verbreitung reiner Moral das meiste ankam, als das Christentum bei seiner Einführung zur Vereinigung der Religion und Moral den Grund legte. Reine Religion ist gegenwärtig in eben dem Sinne Zeitbedürfnis, als es reine Moral vor achtzehn Jahrhunderten war; und da wir von der letzteren im ganzen genommen ungleich mehr, als von der ersteren aufzuweisen haben: so muß der Wiederhersteller des Christentums die allgemeinere Disposition zur Moral in eben dem Verhältnisse benutzen, in welchem der Stifter desselben, die zu seiner Zeit allgemeinere Disposition zur Religion benutzt hat, das heißt: er muß von der Moral ausgehen, wie Christus von der Religion ausgegangen ist. Mit einem Worte, so wie damals die Religion als

*) Dieser Ausdruck soll keineswegs ebensoviel als natürliche Religion, sondern die Religion bezeichnen, inwieferne sie nach den Grundsätzen der kritischen Philolosophie gedacht werden muß und von ihren naturalistischen so gut als supernaturalistischen Anhängern völlig verkannt ist.

eine der allgemeinsten und wirksamsten Triebfedern des menschlichen Herzens, in Bewegung gesetzt werden mußte, um einer wenig bekannten, und den herrschenden Vorstellungsarten und Gewohnheiten so sehr entgegengesetzten Moral Eingang zu verschaffen: so muß eben diese Moral, die heutzutag unter die gewissesten, kultiviertesten und populärsten Kenntnisse gehört, von allen denjenigen zum Grunde gelegt werden, die das Ihrige dazu beitragen wollen, das reine Christentum in den von Aberglauben und Unglauben gemißbrauchten Besitz zu setzen.

Die Philosophie ist bisher noch immer Schuldnerin derjenigen Religion geblieben, welche die erhabensten und wichtigsten Resultate der praktischen Vernunft in der wirklichen Welt festsetzte und verbreitete. Der Zeitpunkt, wo sie diesen großen Dienst vergelten kann und muß, ist gegenwärtig angekommen, da die Vernunft so dringend aufgefordert wird, die Grundwahrheiten des Christentums gegen unphilosophische Irrtümer zu sichern, gegen philosophische Zweifel zu rechtfertigen, und gegen die in gleichem Verhältnisse zunehmende Schwärmerei und Gleichgültigkeit durchzusetzen. Soll nun die Philosophie nach ihrer Art an dem Christentume tun, was dieses nach der seinigen an der Moral getan hat, indem es von der Religion zur Moral durch den Weg des Herzens führte, so muß sie von der Moral zur Religion durch den Weg der Vernunft zurückführen; das heißt: sie muß den Beweisgrund der verkannten und bezweifelten Religion aus den allgemein anerkannten Grundsätzen der Moral herleiten; so wie das Christentum die Beweggründe, womit es die Moral verbreitete und belebt hat, aus der Religion geschöpft hat.

Ob sich unsere Philosophie bisher wohl rühmen konnte, den notwendigen Zusammenhang zwischen den Grundbegriffen der Moral und der Religion ins reine gebracht, und die Formel angegeben zu haben, welche diesen Zusammenhang bestimmt und leicht ausdrückt? —

Sie hat zwar, wenigstens durch diejenige Partei, zu der die meisten öffentlichen Lehrer gehören, das Sittengesetz und seine Verbindlichkeit aus dem bloßen vernünftigen Willen mit einem Erfolg abgeleitet, der schon allein aus dem Umstande erhellen würde, daß in unseren Tagen nur selten, und nie ohne auf den Namen eines Philosophen vorher Verzicht getan zu haben, ein Orthodox auftritt, der den Atheisten von der Verbindlichkeit des Sittengesetzes frei spräche. Sie hat also den Erkenntnisgrund der Moral von der Religion insofern unabhängig gemacht, und damit freilich so viel gewonnen, daß sich bei der Ableitung der Religion aus der Moral der sonst gewöhnliche Zirkel vermeiden läßt. Auf der anderen Seite aber hat sie eben dadurch zu dem Vorurteile Veranlassung gegeben, welches die Religion in moralischer Rücksicht für entbehrlich erklärt. Um also den notwendigen Zusammenhang zwischen Moral und Religion durchzusetzen, hätte sie diese aus jener wirklich ableiten müssen. Hier standen ihr bisher die beiden Hauptparteien entgegen, welche beinahe die ganze christliche Welt ausmachen, und wovon die eine ihre Religion auf hyperphysische Begebenheiten, und die andere auf metaphysische Spekulationen baut, und folglich beide die Erkenntnisgründe ihrer Religion aus Prinzipien herholen, die von den Prinzipien des Sittengesetzes ganz verschieden sind. Der Einfluß des hyperphysischen und metaphysischen Erkenntnisgrundes der Religion liegt deutlich genug in der ungeheuren Verwirrung am Tage, welche unter den Begriffen beider Parteien von dem Verhältnisse der Moral zur Religion herrscht. Die Hyperphysiker sehen sich notwendig gedrungen, zwei verschiedene Sittengesetze anzunehmen, ein natürliches aus der Vernunft, und ein übernatürliches aus ihrem von der Vernunft ganz unabhängigen Glauben; und je nachdem der Metaphysiker in seinen Spekulationen

Gründe für oder wider das Dasein Gottes gefunden zu haben glaubt, nennt er entweder seine Moral Religion, oder er versagt ihr diesen Namen, das heißt: er hebt die Religion entweder in ihrem wesentlichen Unterschiede von der Moral, oder geradezu, und also in beiden Fällen in der Sache selbst, auf. Es haben wohl manche versucht, weder Metaphysiker noch Hyperphysiker sein zu wollen; allein sie haben eben dadurch die Widersprüche von beiden, ohne es zu wissen, auf ihre eigene Rechnung genommen. Wir haben erst vor kurzem das Beispiel eines geistvollen philosophischen Schriftstellers erlebt, welcher der Metaphysik allen Beifall aufkündigte, aber ihr zugleich nicht nur einräumte, sondern durch sie zu erweisen suchte: „Jeder Weg der Demonstration gehe in den Fatalismus aus“ — und der von dem orthodoxen, dem blinden, oder Wunderglauben nichts wissen wollte, aber dennoch die Religion auf einen Glauben gründete, den die Vernunft nicht geben kann. Wenn sich nun der Eklektiker über den Zusammenhang der Religion und Moral kaum ohne Widersprüche erklären kann, wenn er bald die eine der anderen, bald die andere der einen zum Grunde legt, bald beide aus ganz verschiedenen Quellen herholt: so werden Sie, lieber Freund, ohne Zweifel mich warnen, die Schuld davon ja nicht der Philosophie anzurechnen. Aber ich werde Ihnen die Unschuld Ihrer Freundin nicht eher eingestehen, bis Sie mir das philosophische Werk aufweisen, welches die gänzliche Verschiedenheit zwischen den Erkenntnisquellen der Religion und Moral nicht vielmehr begünstigt, als aufgehoben hätte. Oder nennen Sie dies Religion von Moral ableiten: wenn man die sogenannten Pflichten der Religion aus dem Sittengesetze demonstriert, den Grund aller Religion aber, die Überzeugung vom Dasein und den Eigenschaften der Gottheit, außer dem Felde der praktischen Vernunft aufsucht, und noch dazu von einer Wissenschaft borgt, die durch die Vieldeutigkeit ihrer Grundsätze, durch welche sie das

Dasein und das Nichtsein der Gottheit mit gleicher Leichtigkeit beweist, teils ihre eifrigsten Anhänger im ewigen Streit erhält, teils die Gleichgültigkeit und Verachtung unbefangener Zuschauer auf sich zieht? Und ist es nicht eben der streitige metaphysische Erkenntnisgrund, für das Dasein Gottes, der durch die Ungleichartigkeit seines Ursprungs sowohl als seiner Evidenz die Religion von der Moral trennt? Kann wohl der Philosoph hoffen, das Recht der Vernunft, in den Angelegenheiten der Religion zuerst zu sprechen, gegen diejenigen behaupten zu können, die ihm einen von der Vernunft unabhängigen Glauben aufdringen wollen: solange er selbst genötigt ist, seinen Gegnern ein Wissen aufzudringen, das in seinen Gründen ebensowenig allgemein einleuchtend ist, und mit den Gründen der Moral ebensowenig notwendig zusammenhängt, als der blinde Glauben, den es verdrängen soll?

Um also die Religion vollständig und allgemein einleuchtend auf Moral zu gründen, müßte die Philosophie, erstens, den Überzeugungsgrund für das Dasein und die Eigenschaften der Gottheit aus den Prinzipien des Sittengesetzes ableiten, zweitens, diesen moralischen Erkenntnisgrund als den einzigen geltend machen. Das erste wird ihr nicht besser als bisher gelingen: das zweite aber ist schlechterdings unmöglich, wenn sie nicht die beiden anderen unstatthaften Erkenntnisgründe zugleich hinwegräumt, und folglich an dem Metaphysischen ebenso deutlich den Mißbrauch der Vernunft aufdeckt, als sie an dem Hyperphysischen den Eingriff in die Rechte der Vernunft zu erweisen hat. Die eine Hälfte des Problems, welches unsere Philosophie zum Behuf der Religion aufzulösen hätte, wäre also: „Die Nichtigkeit der metaphysischen Beweise nicht nur ohne Nachteil, sondern zum Besten der vernünftigen Überzeugung vom Dasein und den Eigenschaften der Gottheit dar-

zutun." — Ich glaube mit bestem Grunde behaupten zu können, daß die Philosophie dieses Problem vor der Kritik der Vernunft nicht aufgelöst habe. Alles, was bis dahin in ihrem Namen von Supernaturalisten, atheistischen Naturalisten und Skeptikern gegen die metaphysischen Beweise auf die Bahn gebracht wurde, traf ebensosehr die Grundwahrheit der Religion selbst, als die Beweise. Da die logische Form dieser Beweise, ohne deren Richtigkeit sie auch keinen denkenden Theisten getäuscht haben würden, gegen alle Dialektik fest stand; so gingen die Einwürfe gerade auf den Inhalt, und wurden hierdurch eigentliche Gegenbeweise, metaphysische Gründe des Gegenteils, die alle darauf hinaus liefen, daß man der Vernunft das Vermögen das Dasein Gottes zu beweisen absprach, weil man in ihr das Vermögen, das Nichtsein Gottes zu beweisen, gefunden zu haben glaubte. Auch hiervon gibt uns die lehrreiche Streitigkeit zwischen Jacobi und Mendelssohn ein Beispiel. Ich wähle hierzu den bereits angeführten Satz, den der Gegner der metaphysischen Beweise aufstellt: „Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus." Hat es mit diesem Satze seine Richtigkeit, und sind alle diese zum Fatalismus führende Wege (oder auch nur ein einziger davon) der philosophischen Vernunft unvermeidlich, oder durch diese Vernunft unwiderlegbar: so ist der Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben entschieden; so ist die Vernunft entweder notwendig ungläubig, oder der Glauben notwendig unvernünftig; so reißt die Vernunft durch Demonstration ein, was sie durch das Sittengesetz baut, oder, wie Jacobi will, auf das Zeugnis der Geschichte annimmt. Sind hingegen, wie der vortreffliche Schriftsteller selbst voraussetzt, die fatalistischen Wege alle so beschaffen, daß sie von der Vernunft für Blendwerke anerkannt werden können und müssen: so stehen Mendelssohns theistische Beweise wenigstens info=

weit fest, als sie sich, auch selbst als Blendwerke, durch kein anderes Blendwerk aufheben lassen. Und warum sollte der Gläubige aus zweien Blendwerken, wovon das eine seinem Glauben zu widersprechen, das andere aber denselben zu bestätigen scheint, gerade dieses angreifen, und jenes schonen wollen?

Sollen nun die metaphysischen Scheinbeweise nicht nur ohne Nachteil, sondern zum Vorteile des moralischen Erkenntnisgrundes widerlegt werden, so muß dieses nicht durch Gegenbeweise, sondern durch Gründe geschehen, durch welche alle Gegenbeweise selbst, so gut als die Beweise, aufgehoben werden; durch Gründe, welche, da sie den Theisten seiner eingebildeten Schutzwehre berauben, ihn zugleich aller Furcht vor den nicht weniger eingebildeten Waffen seiner Gegner überheben. Noch mehr! Soll dem moralischen Erkenntnisgrunde sein Vorzug, als der einzige Probhältige, auf immer zugesichert, und der Vernunft ihr endloses Bestreben nach neuen Beweisen (welches auch nur durch bloßen Zweifel an der unausgemachten Unmöglichkeit solcher Beweise unterhalten wurde), auf immer eingestellt werden: so müssen die Gründe, welche die Richtigkeit der metaphysischen Beweise für und wider das Dasein Gottes aufdecken, nicht nur die bisher vorgebrachten, sondern alle möglichen Beweise dieser Art, oder vielmehr ihre Möglichkeit selbst treffen; ein Umstand, an den sich nicht denken läßt, bevor es nicht aus einem allgemein geltenden Prinzip erwiesen ist, „daß die Vernunft kein Vermögen besitze, das Dasein oder Nichtsein von Gegenständen zu erkennen, die außer der Sphäre der Sinnenwelt liegen.“ Dieses, lieber Freund, war durch unsere bisherige Philosophie nicht ausgemacht; und Sie begreifen leicht, daß es nicht ausgemacht werden konnte, ohne nicht über alle unsere metaphysischen Systeme hinauszugehen, eine neue Untersuchung unseres gesamten Erkenntnisvermögens anzustellen, das verkannte Gebiet und die unbestimmten Grenzen desselben mit

größter Genauigkeit anzugeben, insbesondere die Form der reinen Vernunft völlig zu entwickeln, ihre teils mißverstandenen, teils ganz unbekannten Gesetze zu finden, und Regeln ihres Gebrauches aufzustellen, von denen sich bisher noch kein Logiker träumen ließ.

Die Kritik der Vernunft hat diese Untersuchung des Erkenntnisvermögens vorgenommen, und eines ihrer vornehmsten Resultate heißt: „Daß sich aus der Natur der theoretischen Vernunft die Unmöglichkeit aller objektiven Beweise für und wider das Dasein Gottes, und aus der Natur der praktischen Vernunft die Notwendigkeit des moralischen Glaubens an das Dasein Gottes ergebe." Die Kritik der Vernunft hat also durch dieses Resultat die Bedingungen erfüllt, durch welche allein unsere Philosophie instand gesetzt werden konnte, die metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes zum Vorteile des moralischen Erkenntnisgrundes aufzuheben, die Religion durch ihre erste Grundwahrheit auf Moral zu gründen, und dadurch die Vereinigung von beiden auf dem Wege der Vernunft zu vollenden, die der Zweck des Christentums ist, und von dem erhabenen Stifter desselben auf dem Wege des Herzens eingeleitet wurde.

Aus dem bisher Gesagten glaube ich zwar ohne Bedenken folgern zu dürfen, daß das Interesse der Religion, und namentlich des Christentums, mit dem Resultate der Kritik der Vernunft vollkommen übereinstimme. Allein diese Behauptung scheint mir zu wichtig, als daß ich sie nicht durch eine besondere Betrachtung über den Erkenntnisgrund der Religion, den jenes Resultat mit Ausschluß aller übrigen festsetzt, in ein noch helleres Licht setzen zu können wünschen sollte.

Sechster Brief

Der Kantische Vernunftglauben verglichen mit dem metaphysischen und hyperphysischen Überzeugungsgrunde

Fürs erste führt der von der Kantischen Philosophie aufgestellte moralische Erkenntnisgrund den großen Vorteil mit sich, der bisher allein so manchen scharfsinnigen Freund der Religion bewegen konnte, die Sache mit den metaphysischen Beweisen nicht so genau zu nehmen, und der in der Tat die erste und wichtigste Bedingung enthält, um die Religion allgemein gültig zu begründen: Er ist aus der Vernunft abgeleitet, und darf sich weder auf natürliche noch übernatürliche Erfahrung berufen. Über die Unumgänglichkeit und Wichtigkeit dieser Bedingung hat sich Kant selbst (in einem seiner Aufsätze in der Berliner Monatschrift, Oktober 1786) auf eine Art erklärt, die alles übertrifft, was ich Ihnen hierüber sagen könnte, und alles erschöpft, was sich hierüber sagen läßt. Er mag also hier selbst sprechen. „Der Begriff von Gott, und selbst die Überzeugung von seinem Dasein, kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen, und weder durch Eingebung, noch durch eine erteilte Nachricht von noch so großer Autorität, zuerst in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als sie mir die Natur, soweit ich sie kenne, gar nicht liefern kann: so muß doch ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob diese Erscheinung auch mit allem dem übereinstimme, was zu dem Charakteristischen einer Gottheit erforderlich ist. Ob ich gleich nun gar nicht einsehe, wie es möglich sei, daß irgendeine Erscheinung dasjenige auch nur der Qualität nach darstelle,

was sich immer nur denken, niemals aber anschauen läßt: so ist doch wenigstens so viel klar, daß, um nur zu urteilen, ob das Gott sei, was mir erscheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äußerlich wirkt, ich es an meinen Vernunftbegriff von Gott halten, und danach prüfen müsse, nicht ob es diesem adäquat sei, sondern bloß, ob es ihm nicht widerspreche. Ebenso: wenn auch bei allem, wodurch es sich mir entdeckte, nichts angetroffen würde, was jenem Begriffe widerspräche; so würde dennoch diese Anschauung, Erscheinung, unmittelbare Offenbarung, oder wie man sonst eine solche Darstellung nennen will, das Dasein eines Wesens niemals beweisen, dessen Begriff (wenn er nicht unsicher bestimmt und daher der Beimischung alles möglichen Wahnes unterworfen werden soll) Unendlichkeit, der Größe nach, zur Unterscheidung von allen Geschöpfen fordert, welchem Begriffe aber gar keine Anschauung oder Erfahrung adäquat sein, mithin auch niemals das Dasein eines solchen Wesens unzweideutig beweisen kann. Vom Dasein des höchsten Wesens kann also niemand durch irgendeine Anschauung zuerst überzeugt werden. Der Vernunftglauben muß vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen oder Eröffnungen Anlaß zu Untersuchungen geben, ob wir das, was zu uns spricht, oder sich uns darstellt, wohl befugt sind für eine Gottheit zu halten, und nach Befinden jenen Glauben bestätigen. Wenn also der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Dasein Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht, zuerst zu sprechen, bestritten wird: so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet."

Die Lehrsätze nun, welche die Vernunft zuerst über diese Gegenstände festsetzt, machen die Theorie der reinen Religion aus, die jeder positiven Religion, insofern sie wahr und der Menschheit wohl-

tätig sein soll, so wie den positiven Gesetzen das Naturgesetz, zum Grunde liegen muß. Es ist dies eine Wahrheit, die heutzutage von den aufgeklärteren Anhängern aller Religionsbekenntnisse ohne Bedenken unterschrieben wird. Man ist sogar über die wesentliche Einheit, Allgemeinheit, und Unveränderlichkeit dieser Religion der Vernunft — nur nicht über ihre Grundbegriffe einig. Dies gilt vorzüglich von dem Erkenntnisgrunde für das Dasein und die Eigenschaften der Gottheit. Man nenne mir einen von den vielen, die man bisher dafür angenommen hat, welcher nicht mit Erfolg bestritten, und, wenigstens insoweit als man ihn für den ersten ausgegeben hat, widerlegt worden wäre. Sie waren, ein jeder für sich betrachtet, weder durchaus wahr, noch durchaus falsch, und erwarteten ihre durchgängige Bestimmung und Bewährung von einem höheren, noch nicht ausgewickelten Grundbegriffe, dessen Verworrenheit ihren Zusammenhang untereinander, und ihre Vereinigung in einem und eben demselben denkenden Subjekte unmöglich machte. So wird die christliche Welt durch die Sätze: Die Vernunft kann das Dasein Gottes nur glauben — und: Die Vernunft allein kann wahre Überzeugung vom Dasein Gottes gewähren, in zwei Parteien getrennt, die sich untereinander über Aberglauben und Unglauben anklagen. Wirklich ist jeder dieser Sätze, insofern als er von einer der beiden Parteien für ihren Hauptsatz angenommen wird, nur halb wahr, und steht, so wie er von jeder verstanden wird, mit dem Hauptsatze der Gegenpartei im Gegensatze des geraden Widerspruches; während daß diese beiden Sätze, inwiefern sie die Merkmale des moralischen Erkenntnisgrundes ausdrücken, durchaus wahr sind, und von jedem, der den Vernunftglauben annimmt, ohne alle Einschränkung unterschrieben werden müssen.

Allein zerfielen nicht selbst die entschiedensten An-

hänger der Religion der Vernunft untereinander in wesentlich entgegengesetzte Sekten, ohne auch nur zu vermuten, wie leicht sich ihre Behauptungen vereinigen ließen, wenn der gemeinschaftliche Grund ihres Mißverständnisses gehoben würde? Hielt nicht der Deist, der seinen ersten Erkenntnisgrund in der Ontologie oder Kosmologie gefunden zu haben glaubte, den Theisten, der sich diesfalls an die Physikotheologie hielt, für einen schwärmerischen Anthropomorphisten; indessen er selbst in den Augen des letzteren für einen Atheisten galt? — Unsere gewöhnlichen Kompendienschreiber konnten und durften es freilich nicht so genau nehmen. Ihnen war jeder nur irgendwo benutzte Beweisgrund für eine Wahrheit willkommen, die für sie und ihre Leser schon vorher ausgemacht war. Sie stellten daher in ihren Lehrbüchern der sogenannten natürlichen Theologie ontologische, kosmologische, physikotheologische Argumente usw. ohne Unterschied nebeneinander auf, überzeugt, daß sie des Guten nicht zuviel tun, und die liebe Jugend gegen die Gefahren des ungläubigen Zeitalters nicht zu sorgfältig verwahren könnten; übrigens versichert genug, daß der Grübler für einen Feind der Religion und des Staates gelten müßte, der zu zeigen wagte, daß sie nichts weiter als taube Nullen angehäuft hätten. Wirklich sahen sie vor lauter Gelehrsamkeit nicht, daß der eigentliche Grund ihrer Überzeugung — die numerische Einheit, die sie ohne es zu ahnden vor ihre Nullenreihe setzten — in der vorhergegangenen Überredung lag, welche sie zwar zunächst ihrem Katechismus und einer Zusammenwirkung zufälliger Umstände, wodurch sie ihrem Katechismus getreu blieben, zu danken hatten; die aber zuletzt, und insofern als sie die Probe der Vernunft aushalten sollte, immer nur auf den moralischen Glauben hinauslief, dessen Gründe in ihren Lehrbüchern ebenso flüchtig als schief angedeutet wurden, und unter der Rubrik rationum moralium als eine bloße

Zugabe zu den demonstrativen Beweisen, die letzte Stelle einnahmen. — Auf diese Weise ist nichts begreiflicher, als wie es zuging, daß derjenige Teil unserer bisherigen Metaphysik, womit wir uns in Ermanglung der reinen Theologie der Vernunft behelfen mußten, nichts weiter als ein Aggregat unbestimmter und unzusammenhängender Sätze war, dem zu einem Systeme nichts als die Einheit der mannigfaltigen Lehrsätze unter einem Grundsatze — das heißt: die wesentlichste Bedingung eines Systemes, fehlte. Es ist aber nicht weniger begreiflich, daß der moralische Erkenntnisgrund (seine Richtigkeit vorausgesetzt), inwiefern er mit Ausschluß aller übrigen als der einzige angenommen wird, diesem wesentlichen Mangel abhilft, welchem abgeholfen werden muß, wenn reine Theologie nicht immer nur ein angenehmer Traum, der von jedem ihrer Anhänger auf eine andere Art geträumt wird, bleiben, und den Einwürfen der Atheisten und Hyperphysiker ausgesetzt sein soll, die, weil sie alle über den Satz einig sind, daß sich die Religion durch Vernunft nicht begründen lasse, allein durch ein feststehendes Vernunftsystem der Religion widerlegt werden können.

Und wirklich hat der moralische Erkenntnisgrund, den die Kritik der Vernunft als den einzigen festsetzt, auch diese Eigenschaft des ersten Grundsatzes von einem Systeme an sich, daß er allen metaphysischen Lehrsätzen, welche zur Theologie der Vernunft gehören, Bedeutung, durchgängige Bestimmtheit, und inneren Zusammenhang erteilt. Man würde die Kritik der Vernunft sehr mißverstehen, wenn man im Ernste glaubte, sie zermalme alles, sie reiße ohne Unterschied ein, was unsere großen Denker bisher gebaut haben, und erkläre unsere bisherige Metaphysik ohne Einschränkung für unbrauchbar. Sie tut gerade das Gegenteil. Indem sie dieser Wissenschaft das von ihr so schlecht behauptete

Vermögen, das Dasein Gottes zu demonstrieren, abspricht, weist sie derselben die große Bestimmung an, den moralischen Glauben von den groben und feinen Irrtümern, die ihn bisher verdunkelt haben, zu reinigen, und vor der Ausartung in Aberglauben und Unglauben auf immer zu verwahren; eine Bestimmung, welcher die Metaphysik bisher um so viel weniger gewachsen war, als sie die Kräfte des Geistes mit der vergeblichen Bestrebung, eitle Anmaßungen durchzusetzen, versplitterte, und das Mißverständnis begünstigte, welches dem Aberglauben und Unglauben zum Grunde liegt. Die Kritik der Vernunft gibt der Theologie an dem moralischen Erkenntnisgrunde einen ersten Grundsatz, den ihr die Metaphysik nicht geben konnte, und sichert ihr damit alles dasjenige zu, was ihr die Metaphysik wirklich geben kann. Denn so wie der moralische Erkenntnisgrund als der einzige probehältige fest steht, erhalten die Notionen, welche von der Ontologie, Kosmologie und Physikotheologie zum Lehrgebäude der reinen Theologie geliefert werden, auf einmal Inhalt, Zusammenhang, und durchgängige Bestimmung. Sobald das sonst unerweisliche Dasein des Wesens, dessen Idee durch jene metaphysische Notionen (wenn sie rein gedacht werden) festgesetzt und entwickelt ist, durch die unwiderstehliche Evidenz seines auf dem Gebiete der praktischen Vernunft entdeckten und entwickelten Grundes angenommen ist, empfangen auch diese, sonst leere Notionen, ihr wirkliches außer der Idee befindliches Objekt. Die Ideen vom allerrealsten Dinge, notwendigen Wesen, erster Ursache, höchster Vernunft, haben dann zwar aufgehört, die ersten Erkenntnisgründe für das Dasein Gottes zu sein; sind aber eben dadurch über alle Gegenbeweise und Zweifel, denen sie in jener Eigenschaft ausgesetzt waren, erhaben, dem einzigen wahren Erkenntnisgrunde unentbehrlich geworden, und machen mit ihm

zusammengenommen wohlgeordnete Teile eines einzigen und vollendeten Gebäudes aus, das von nun an auf seiner unerschütterlichen Grundfeste für die Ewigkeit dasteht. — Kein Wunder! daß die Metaphysiker, solange sie mit dem Gerüste zu diesem Gebäude die Hände voll Arbeit hatten, die Grundfeste weniger beachteten, und wohl gar zu vergessen schienen. Allein nachdem sie es endlich damit so weit getrieben hatten, daß denjenigen, die sich ihr Gebäude nicht selbst aufführen können, nichts übrig blieb, als entweder mit den Metaphysikern auf dem bloßen Gerüste selbst, oder mit den Hyperphysikern unter den Trümmern des einstürzenden Nebengebäudes des blinden Glaubens (eines Feenpalastes, den die Phantasie aus Ungeduld über das langweilige Bauen der reinen Vernunft erschaffen hat), ihre Wohnung aufzuschlagen; so war es hohe Zeit, daß ein Bauverständiger mit der Zurechtweisung auftrat: „Daß der bisherige Bau weiter nichts als das Gerüst wäre, welches die Arbeiter instand setzen sollte, die Materialien der theoretischen Vernunft über die Grundfeste der praktischen anzuordnen, und festzusetzen.“

Ich nannte den moralischen Erkenntnisgrund die unerschütterliche Grundfeste der Religion; und ich berufe mich hierüber auf die Festigkeit und Evidenz, die er aus seiner Quelle, der praktischen Vernunft, zieht, und woran ihm kein historischer, und kein spekulativer Beweis gleichkommen kann. Wer dies noch nicht gefühlt hat, der hat über den Grund des Vernunftglaubens entweder gar nicht oder nur flüchtig nachgedacht; hat ihn über den Scheingründen, womit er sich bisher beholfen hat, vernachlässigt; hat sich von den unbestimmten Begriffen von moralischer Gewißheit*),

*) Wie mancher Theolog fürchtete nicht die Sache der Religion zu verraten, wenn er zugäbe, daß es für ihre Grundwahrheiten keine größere Gewißheit geben könne, als die moralische — bei der er sich nichts als eine Art von Wahrscheinlichkeit zu denken gewohnt war?

die bisher in der gelehrten Welt gang und gäbe waren, irreführen lassen. Die Evidenz des Sittengesetzes ist die einzige, die sich der mathematischen an die Seite setzen läßt. Indes alle Ideen der theoretischen Vernunft ohne Ausnahme von aller Anschauung leer sind, das heißt keinen Gegenstand haben, der in einer wirklichen oder möglichen Erfahrung, den einzigen Erkenntnisgründen alles Daseins, vorkommen könnte: sind die Ideen der reinen praktischen Vernunft durchaus bestimmt, in einer wirklichen Erfahrung (in den moralischen Handlungen der Menschen) ihre Gegenstände zu erhalten; und so wie sich die Prinzipien des Sittengesetzes auf der einen Seite in das Wesen der Vernunft selbst auflösen lassen, so lassen sie sich auf der anderen Seite in ihrem Einflusse aufs Herz versinnlichen, und durch ihre Wirkungen in wahrer Anschauung darstellen. Der Erkenntnisgrund, den sie für das Dasein und die Eigenschaften der Gottheit enthalten, ist also nicht nur so fest und unveränderlich als das Wesen der Vernunft selbst, sondern auch so anschaulich und einleuchtend, als das Selbstbewußtsein, welches der Mensch von seiner vernünftigen Natur hat; freilich immer dabei vorausgesetzt, daß die falschen Erkenntnisgründe vorher hinweggeräumt werden, welche der noch nicht zur völligen Selbsterkenntnis gelangten Vernunft, teils durch gedankenlosen Aberglauben, teils durch grübelnde Schulweisheit bisher aufgedrungen worden, und ihr den wahren Gesichtspunkt verrückt haben.

So sehr der moralische Erkenntnisgrund an seinem wohltätigen Einflusse durch die übrigen Erkenntnisgründe gelitten hat, so beweist doch das Dasein der letzteren so wenig gegen die Allgemeingültigkeit des ersteren, daß es dieselbe vielmehr in ein höchst auffallendes historisches Licht setzt. Während daß sich jene Scheingründe mit jedem Zeitalter und Klima veränderten, und sich unter-

einander nicht nur zu verschiedenen Zeiten, und bei verschiedenen Völkern, sondern zu gleicher Zeit, und bei einem und eben demselben Volke förmlich widersprachen: blieb der Vernunftglauben, der sich allenthalben und immer neben ihnen fortpflanzte, im wesentlichen durchaus sich selbst gleich; immer dieselbe Voraussetzung eines überirdischen über die Sittlichkeit menschlicher Handlungen erkennenden Richterstuhls, oder eines höheren Wesens, welches, das Schicksal der Menschen nach ihrem gegenwärtigen Verhalten zu bestimmen, Macht und Weisheit und Willen genug hätte. Man durchgehe die Religionssysteme aller älteren und neueren Völker, soweit sie uns bekannt sind; und man wird in jedem derselben mehr oder weniger mythologische Märchen, und bei vielen metaphysische Argumentationen antreffen, wovon diese für philosophische, jene für historische Erkenntnisgründe gegolten haben. Man lasse die Glaubwürdigkeit der einen, und die Evidenz der andern dahingestellt sein, vergleiche sie ihrem Inhalte nach unter sich selbst, halte Wundererscheinung gegen Wundererscheinung, Schulbeweis gegen Schulbeweis; und man wird finden, daß sie sich rein untereinander aufheben, und daß alle Traditionen, sowie alle Demonstrationen zusammengenommen, in keinem anderen Punkte übereinstimmen, als daß sie den Glauben, den die Vernunft sich selber schuldig war, entweder durch Einbildungskraft auf Tatsachen gegründet oder durch metaphysische Spekulation in Wissen verwandelt, und folglich die Vernunft mißverstanden haben. Man wird finden, daß sich alles Ungereimte und Sittenverderbliche, was man in den verschiedenen theologischen Systemen antrifft, entweder auf sogenannte Tatsache, Begebenheit, Erscheinung, Offenbarung und Zeugnis oder auf metaphysische Scheinbeweise gründe; alles Wahre und Wohltätige hingegen, das ihnen anhängt, sich wie der

Anteil verhalte, den die *Moralität* an ihrem Erkenntnisgrunde hatte. Man wird endlich finden, daß das Mehrere oder Wenigere, was sie vom moralischen Glauben mit sich führten, das einzige war, was bei der unaufhörlichen Veränderung aller ihrer übrigen Bestandteile fest stand.

Wie der Erkenntnisgrund für das Dasein und die Eigenschaften der Gottheit: so die Religion. Isolierte Sinnlichkeit, vernunftloses Gefühl, blinder Glauben, reißen unaufhaltsam zum Fanatismus hin; isolierte Vernunft, kalte Spekulation, ungeregelte Wißbegierde, führen, wenn's hoch kommt, zu einem frostigen, grübelnden, untätigen Theismus. Die Prinzipien des Denkens und Handelns, Reinheit des Geistes und Herzens, *Wärme* des letzteren, die mit dem *Lichte* des ersteren aus *einer* Quelle entspringt, in ihrer *Vereinigung*, — die Elemente der Sittlichkeit, — bringen den *moralischen Glauben* hervor, und machen, wenn ich mich dieses Ausdruckes bedienen darf, den einzigen, reinen und lebendigen *Sinn* aus, den wir für die Gottheit haben.

So wie ich mir die allgemeine Geschichte der Religion denke, scheint sie mir den Gang Schritt vor Schritt anzugeben, den die Entwicklung dieses Sinnes genommen hat. Ich unterscheide an diesem Gange drei Hauptepochen. Die zwei ersteren bezeichnen Perioden, während welcher immer *einer* von den beiden angezeigten Bestandteilen dieses Sinnes *mehr* als der *andere* ausgewickelt wurde. Mit der dritten beginnt die höhere Kultur von *beiden zugleich*. In jeder dieser Perioden verhält sich der Vernunftglaube, wie die Kultur seiner wesentlichen Anlagen; und so wie anfangs *Gefühl*, dann *Vernunft*, und endlich *beide vereinigt* nach und nach den *Erkenntnisgrund* für das Dasein und die Eigenschaften der Gottheit näher bestimmt haben: so gab es *historische*, *philosophische* (eigent-

licher hyperphysische und metaphysische), und endlich moralische Religion.

In den früheren Zeiten des menschlichen Geschlechts, wo das Gefühl so laut, und die Vernunft so leise sprach, konnte die Stimme der moralischen Vernunft, wenn sie Glauben an die Gottheit verkündigte, nur durch das Medium der sinnlichen Darstellung, unterrichtender Beispiele und auffallender Tatsachen vernehmlich genug werden. Die Gottheit offenbarte sich damals zum Beispiel durch den Segen der dem Rechtschaffenen, und den Fluch der dem Bösewichte auf dem Fuße nachfolgte; und diese Begebenheiten, die ohne moralische Vernunft ebenso unverständlich gewesen sein würden, als die aus ihnen abgezogenen Religionslehren ohne die Begebenheiten — gaben den Stoff zu den Traditionen, worauf sich der Religionsunterricht gründete. Bei dem Übergewichte, welches die rohe Sinnlichkeit über die unentwickelte Vernunft behauptete, und welches, durch die mit den ersten Fortschritten des bürgerlichen Lebens erwachten Leidenschaften, vielmehr wachsen als abnehmen mußte, waren mißverstandene Religionsbegebenheiten und ausgeartete Traditionen unvermeidlich. Mit ihnen vervielfältigten sich die historischen Religionssysteme (Mythologien), und der gemeinschaftliche Erkenntnisgrund für das Dasein und die Eigenschaften der Gottheit wurde in eben dem Verhältnisse mehr blinder, Untersuchung scheuender Glauben, als sich der Anteil, den die Vernunft an ihm hatte, in dem Gedränge von Wundermärchen verlor. Kaum war indessen mit der Entstehung und Verbreitung der Wissenschaften aus der Kultur des Geistes ein eigenes Geschäft geworden: so ging man zum andern Extreme über. Der Anteil der Vernunft an der Überzeugung vom Dasein Gottes wurde nun von den Philosophen ebensosehr übertrieben, als von den gemeinen Theologen vernachlässigt. Hatte man vormals Träume der Sinnlichkeit hypo-

stasiert, so widerfuhr nun dies Schicksal den Regeln der Vernunft. Notionen, die von der Gottheit nicht mehr und nicht weniger zu erkennen gaben, als was die Gottheit — nicht sein könne, wurden für positive Merkmale des Daseins und der Eigenschaften der Gottheit angenommen; und weil man die logische Richtigkeit gewisser theologischer Vernunftideen demonstrieren konnte, so glaubte man die Wirklichkeit ihres Gegenstandes demonstriert zu haben. Man hatte nun neben dem historischen Erkenntnisgrunde des blinden Glaubens einen philosophischen — des leeren Wissens.

Beide Erkenntnisgründe dauern noch heutzutage unter uns fort, und wenn die neusten Verfechter des einen nicht eben durchaus auf Religion ohne Moral, und die Freunde des andern — auf Moral ohne Religion dringen, so haben wir es dem wohltätigen Einflusse des von beiden gleich verkannten Vernunftglaubens zu danken. Dieses Einflusses ungeachtet, ist die Gottheit der historischen Religion bis auf diesen Augenblick noch so unmoralisch, als sie es notwendig sein muß, wenn man die Vernunft von dem Überzeugungsgrunde vom Dasein Gottes ausschließt. Auch ihren heutigen Aposteln zufolge ist sie noch immer im Sreite mit ihrem eigenen Werke — der Natur; denkt noch immer nichts als Geheimnisse; wirkt nichts als Wunder; haßt was die Menschheit liebt, und liebt was die Menschheit haßt; sieht die Vernunft als ein ihr fremdes und feindseliges Wesen mit ungnädigen Augen an, und vereitelt die Aussprüche derselben durch Gegenbefehle. — Die Gottheit der gewöhnlichen sogenannten natürlichen Religion ist freilich nicht unmoralisch; denn sie hat, genau untersucht, eigentlich gar nichts mit der Sittlichkeit zu tun, und ihre Bekenner haben gemeiniglich nur insofern Religion, als sie dem Vernunftglauben, dessen überredende Kraft sie durch eine sehr

natürliche Erschleichung auf Rechnung ihrer Metaphysik setzen, Gehör geben. Wirklich ist die Religion der konsequenteren Theisten, wie ihr Erkenntnisgrund, ganz spekulativ, ein Gedankending, ohne Zusammenhang mit ihrer Moral, ohne Einfluß auf ihre Gesinnung, ohne Interesse fürs Herz. Sie müssen es bei dem allerrealsten Wesen, dessen Idee sie aus lauter logischen Bejahungen zusammensetzen, bei der absoluten Notwendigkeit, die sich denken läßt, und bei der Ursache, von der man nichts weiter weiß — als daß sie keine Wirkung sein kann, bewenden lassen, ohne aus diesen Begriffen entscheiden zu können, ob sie dies Wesen in oder außer dem Weltall aufsuchen, ob sie ihm bloße Naturnotwendigkeit oder Freiheit zuschreiben, ob sie dasselbe zur Materie oder zum Geiste machen, mit einem Worte, ohne zu wissen, was sie sich darunter denken sollen. Der Physikotheolog, der seinen Erkenntnisgrund auf die in der Einrichtung der Welt sichtbare Ordnung, und den regelmäßigen Gang der Natur baut, darf nur auf einen scharfsinnigen Gegner der Endursachen und des Anthropomorphismus treffen, um sich in endlose Streitigkeiten zu verwickeln; darf nur seines moralischen Glaubens, den er keineswegs jener Weltbetrachtung zu danken hat, vergessen, um sich durch den Gedanken an Kalabrische Erdbeben, Isländische Erdbrände, alleinseligmachende Kirchen, kanonisierte Taugenichtse, Otahitische Menschenopfer, — und tausend ähnliche Tatsachen, auch nur aus seiner Zeit, verleiten zu lassen, die Ordnung und Regelmäßigkeit der Welt wenigstens für nicht mehr und nicht weniger scheinbar, als ihr Gegenteil anzusehen. Überhaupt müssen wir an den vielen Einwürfen, denen jeder metaphysische Beweis ausgesetzt ist, die keineswegs so unbeträchtlich sind, als es manchem, der sie widerlegt zu haben glaubt, scheinen mag, und die auch selbst auf die entschlossensten Verteidiger dieser Beweise nicht ohne geheimen

Einfluß sind, — sowie an der Natur des metaphysischen Erkenntnisgrundes, der das Herz notwendig kalt läßt, eine der Hauptursachen der immer zunehmenden Gleichgültigkeit gegen alle Religion überhaupt aufsuchen, — einer wahren Irreligiosität, die man denkenden Köpfen unseres Zeitalters ebensowenig ohne Grund als ohne Ausnahme vorwerfen kann, und die besonders unter dem vornehmen Pöbel in eben dem Verhältnisse Mode geworden ist, als das Ansehen eines denkenden Kopfes zu steigen angefangen hat.

Umsonst sind alle Bemühungen der wenigen, denen wahre Religion am Herzen liegt, und die mit so vielem Eifer beschäftigt sind, durch reine Moral der Vernunft die Finsternis der historischen Religion aufzuhellen, und die Frostigkeit der philosophischen zu erwärmen. Ewig wird ihre Moral von der einen verdunkelt, und von der andern verkältet werden; ewig wird sie der historischen Gottheit angepaßt werden müssen; ewig wird sie der metaphysischen Gottheit gleichgültig bleiben; und es läßt sich ohne Dazwischenkunft einer ganz neuen Grundlegung der moralischen Religion kein anderes Ende des Streites der in ihren Erkenntnisgründen ungleichartigen Religion und Moral absehen, als daß die eine durch die andere verdrängt werde, und entweder die Zeiten wieder zurückkommen, wo Religion ohne Moral, allgemeiner Aberglauben, herrschte, oder eine Zeit komme, wo Moral ohne Religion, allgemeiner Unglauben, herrschen würde.

Das Evangelium des reinen Herzens hat in jenen Zeiten durch die Festsetzung des einzigen Mittelbegriffes, der von Religion zur Moral durch den Weg des Herzens führt, die Moral mit der Religion vereinigt. Gegenwärtig, da der traurige Zustand der Religion, so wie sie von Philosophen zum metaphysischen Gedankendinge, und von Schwärmern zum mystischen Unsinne herabgewürdigt worden ist, nichts

Geringeres als einen allgemeinen Unglauben befürchten läßt; gegenwärtig haben wir ein Evangelium der reinen Vernunft erhalten, welches die Religion durch Vereinigung mit der Moral rettet, indem es den einzigen Erkenntnisgrund festsetzt, der von Moral zur Religion durch den Weg der Vernunft führt; den einzigen, der das Dasein Gottes über alle Einwürfe hinaushebt, denen die bisherigen historischen und metaphysischen Beweise ausgesetzt waren; den einzigen, der alle religiöse Traditionen berichtigt und bewährt, allen metaphysischen Notionen von der Gottheit Zusammenhang, Haltung, und ein Interesse gibt, das für Kopf und Herz gleich wichtig ist; den einzigen endlich, welcher der reinen Religion der Vernunft, die er unerschütterlich begründet, Einheit des Systems gewährt, und ihr, weil er für alle Menschen, für den gemeinsten, sowie für den aufgeklärtesten Verstand gemacht ist, eben dieselbe Ausbreitung verspricht, die der reine Lehrbegriff des Christentums der Moral verschafft hat.

Siebenter Brief

über die Elemente und den bisherigen Gang der Überzeugung von den Grundwahrheiten der Religion

Die Kritik der Vernunft hat durch Beweise, deren Gründlichkeit Sie, lieber Freund, zu seiner Zeit selbst prüfen werden, dargetan: „Daß es der theoretischen Vernunft ebenso unmöglich sei, die Unsterblichkeit der Seele, als das Dasein der Gottheit zu demonstrieren; daß hingegen die praktische Vernunft durch eben denselben Grund, wodurch sie ein höchstes Prinzip der sittlichen und natürlichen Gesetze

anzunehmen nötige, auch die Erwartung eines künftigen Lebens notwendig mache, in welchem Sittlichkeit und Glückseligkeit nach der Bestimmung jenes höchsten Prinzips in vollkommenster Harmonie stehen müssen." Ich werde dieses Resultat, welches die letzte und für immer entscheidende Antwort auf die zweite Hauptfrage enthält, womit sich unsere spekulative Philosophie in Rücksicht auf Religion bisher beschäftigt hat, in meinem nächsten Briefe näher beleuchten. Im gegenwärtigen erwähne ich desselben nur als einer Probe von der höchst auffallenden Fruchtbarkeit des moralischen Erkenntnisgrundes, und der bewundernswürdigen Einfachheit, welche die religiöse Überzeugung durch denselben erhält. Die Richtigkeit des angeführten Resultates vorausgesetzt, gewinnen wir nicht nur ein Vernunftsystem der reinen Theologie, welches die ganze Lehre von der Gottheit auf den einzigen, ersten und unerschütterlichen Grundsatz des Vernunftglaubens gründet, wovon in meinem vorigen Briefe die Rede war; sondern auch eine wahre, und systematische Philosophie der Religion, welche die Lehre von der Wirklichkeit und Beschaffenheit des zukünftigen Lebens neben der eigentlichen Theologie, und als einen ebenso wesentlichen Bestandteil umfaßt, und mit ihr aus einem und eben demselben Grundsatze ableitet.

Mir deucht, lieber Freund, noch nie habe sich die Spekulation vor dem gesunden Menschenverstande besser gerechtfertigt, noch nie seien Aussprüche des letzteren mit Resultaten der ersteren übereinstimmender, noch nie Philosophie und Geschichte über eine wichtigere Angelegenheit so einig gewesen, als in dem gegenwärtigen Falle: wo eine Untersuchung, von deren Tiefe man ebensowenig ein Beispiel aufzuweisen hat, als von dem Scharfsinne, mit dem sie ausgeführt wurde, den höchsten Grundsatz aller Philosophie der Religion aus der

Natur der reinen Vernunft abgeleitet hat — und dieser Grundsatz nicht mehr und nicht weniger als die Formel enthält, die das Bedürfnis ausdrückt, welches die Vernunft von jeher genötigt hat, sich selbst zwei Glaubensartikel vorzuschreiben.

Wenn man dasjenige, worin alle auch noch so verschiedene Religionen von den ältesten Zeiten herab übereingekommen sind, aus den mythologischen und metaphysischen Einfassungen aushebt, und, wie billig, auf die Rechnung des gesunden Verstandes (des sensus communis) setzt: so bleiben zu diesem Behuf genau jene zwei Glaubensartikel übrig. Und wenn man dem Grunde nachforscht, auf welchem der gesunde Verstand, der weder blind glaubt, noch vernünftelt, diese uralte und allgemeine Überzeugung gebaut haben konnte; dem Grunde, warum die Philosophie ihre ersten und ältesten Beschäftigungen mit den Eigenschaften der Gottheit und der Beschaffenheit eines zukünftigen Lebens begann, warum das, bei diesen Beschäftigungen vorausgesetzte Dasein von beiden einen so frühzeitigen und allgemeinen Eingang gefunden, und bei dem mißlichen Zustande seiner angenommenen Beweise bis auf den heutigen Tag, Dauer und Ausbreitung erhalten hat: — so ergibt es sich, daß dieser Grund in nichts anderem bestehen konnte, als in dem Gefühle des moralischen Bedürfnisses, welches durch die Kritik der Vernunft in deutliche Begriffe aufgelöst, und zum einzigen und höchsten philosophischen Erkenntnisgrunde der Religion erhoben worden ist.

Es mußten Zeiten vorhergehen, wo die Menschheit für die deutliche Erkenntnis jenes Bedürfnisses ebensowenig empfänglich, als ihr dieselbe unentbehrlich war, und wo das bloße Gefühl davon diejenige Überzeugung von den beiden Grundwahrheiten der Religion bewirkte, bei welcher weit weniger an der Erkenntnis

ihrer Gründe, als an der Benutzung ihrer Folgen für die Sittlichkeit gelegen war. Das Christentum, welches der Menschheit aus keinem andern Zwecke gegeben wurde, als um ihr diese wohltätigen Folgen zuzusichern, setzte daher, und setzt noch immer jene Überzeugung als bereits vorhanden voraus. Die Absicht seines erhabenen Stifters war, weder die Philosophie noch die Theologie seiner Zeit zu reformieren. Er ließ es daher in beiden Fächern bei den Aussprüchen des gesunden Verstandes bewenden, und ohne sich auf die Beweise der Religion einzulassen, hob er ihre reinsten und mächtigsten Bewegungsgründe aus, stellte sie in ihrem notwendigen Zusammenhange mit der Sittlichkeit dar, und gründete auf diese Art jene praktische reine Religion, welche durch die allgemeinere Verbreitung sittlicher Begriffe, und durch das höhere Interesse, das die Vernunft an denselben zu nehmen durch sie genötigt wurde, nicht nur die moralische Kultur der Menschheit überhaupt, sondern auch die wissenschaftliche Kultur der Moral selbst so sehr befördert hat.

Beide voneinander unzertrennliche Gattungen der Kultur mußten auf einen hohen Grad getrieben werden, bevor es möglich, und endlich gar notwendig werden sollte, die Religion in ihrem Überzeugungsgrunde auf eben diese Moral zu bauen, die ihre Festsetzung und Verbreitung wenigstens großenteils den Beweggründen der Religion zu danken hatte. Bevor die Grundbegriffe der Moral ins reine gebracht waren, würde man die Überzeugung von den Grundwahrheiten der Religion untergraben haben, wenn man gezeigt hätte, daß sie keine anderen Beweise für sich habe, als den Grund eines moralischen Bedürfnisses. Das Christentum konnte also so wenig den wahren und moralischen Erkenntnisgrund, als irgendeinen von den übrigen und falschen, aufstellen; sondern mußte sowohl die Aufstellung und Entwicklung des einen, als die Hinwegräumung der

andern, den Fortschritten des menschlichen Geistes überlassen, die es durch seinen tätigen Einfluß zu leiten und zu beschleunigen bestimmt war.

In der Zwischenzeit, das heißt während der langwierigen Periode, die der menschliche Geist nötig hatte, um von dem dunkeln Gefühle zum deutlichen Bewußtsein des moralischen Bedürfnisses überzugehen, waren mißverstandene Erklärungen jenes Gefühles unvermeidlich. Die Vernunft befand sich auf einem gewissen Grade ihrer Entwicklung notgedrungen, sich von ihren Überzeugungen Rechenschaft zu geben, notgedrungen, für Wahrheiten, die sich ihr, ohne daß sie wissen konnte woher, aufdrangen, Gründe aufzusuchen, und diese Gründe, die ihr einmal so unentbehrlich waren, als jene Wahrheiten selbst, in derjenigen Form anzunehmen, in welcher sie sich ihr bei ihrem damaligen Zustande darstellen konnten. Man bedenke die Natur dieser Wahrheiten. Aller Anschauung ebenso unfähig, als den Begriffen nach notwendig, sind sie der Sinnlichkeit ebenso gänzlich unzugänglich, als der Vernunft unvermeidlich, dem einen unserer Erkenntnisvermögen ebenso fremd, als dem andern innigst eingewebt, von der einen Seite durchaus unbegreiflich, von der andern durchaus begreiflich; ein unauflösliches Problem für die*) Vernunft vor ihrem vollständigen Selbsterkenntnisse! In ihrer Kindheit konnte und mußte sie jeden anschauungsleeren Begriff, so wie er zu ihrem Bewußtsein gelangte, unmittelbar an Erfahrungen anknüpfen. Sie konnte es; denn vor der vollständigen Entwicklung der metaphysisch-theologischen Grundideen war der Widerspruch zwischen denselben und der Anschauung, dieser wesentlichen

*) Wir haben für die Vernunft im subjektiven und objektiven Sinne, leider nur ein einziges Wort, welches der Verf., um nicht zu weitläufig zu werden, bald in dem einen, und bald in dem anderen Sinne braucht, indem er jedesmal die Aufmerksamkeit der Leser auf den Zusammenhang voraussetzen zu können glaubt.

Bedingung aller Erfahrung, entweder gar nicht sichtbar, oder doch nicht auffallend genug. Sie mußte es; denn wie hätte sie sonst den Begriff ohne Anschauung festhalten können? Die früheste Gotteserkenntnis ging also allerdings von Geschichte aus. Allein so wenig der Philosoph an den Mythologien der Vorzeit das Übergewicht einer regellosen Phantasie über die Vernunft bezweifeln kann, so wenig wird er an denselben die Spuren der metaphysischen Notionen verkennen, und leugnen können, daß es eigentlich diese, obgleich nur dämmernden Vernunftbegriffe waren, von denen die Phantasie die Göttlichkeit ihrer ungöttlichen Träume entlehnte.

Die auf diese Weise entstandenen Traditionen hätten also auch ohne eine unmittelbare Offenbarung (von der hier keineswegs die Rede ist) die ersten Erklärungsgründe werden müssen, die sich der Vernunft darbieten konnten, als sie mit ihren Fortschritten einmal so weit war, um sich über ihre religiöse Überzeugung befragen zu können und zu müssen. Diese Überzeugung wurde daher Glauben, den die Vernunft von sich selbst auf wunderbare Begebenheiten, Tatsachen, Erscheinungen übertrug. Wir erklären daher den Wunderglauben sehr einseitig, wenn wir ihn, nach der Modephilosophie unserer Nachbarn, aus der bloßen Unwissenheit oder der Unbekanntschaft mit der Natur herleiten. Wir übersehen dabei den merkwürdigen Umstand, daß der anschauungsleere Vernunftbegriff von einem höheren Wesen, der bei jeder hyperphysischen Naturerklärung mehr oder weniger mitwirkt, nichts weniger als Folge der Unwissenheit sein könne. Wirklich war es beim ältesten Wunderglauben die Vernunft, welche die Gründe ihrer Überzeugung, die sie in sich selbst nicht finden konnte, von außen aufzusuchen genötigt war, übrigens aber schon damals aus einer und eben derselben Ursache glaubte, und ewig glauben wird; nämlich: weil sie ihre notwendigen religiösen Begriffe auf keine Anschau-

ung beziehen, und weil folglich ihre Überzeugung keine Erkenntnis sein kann. Dieser Mangel an Anschauung (den uns die Kritik der Vernunft so befriedigend erklärt, und der für uns keine andere Folge haben kann, als daß er uns nötigt, uns mit einem Glauben zu begnügen, der uns durch unsere praktische Vernunft notwendig wird), war in jenen Zeiten schlechterdings unerklärbare Unbegreiflichkeit der Religionswahrheiten, welche die Vernunft nötigte, ihren Glauben auf unerklärbare, außerordentliche Anschauungen zu gründen, die ebenfalls etwas Unbegreifliches enthalten mußten, um das Dasein unbegreiflicher Gegenstände bezeugen zu können. Die Tatsachen, worauf sich der sogenannte historische Erkenntnisgrund auch noch heutzutage bezieht, sind durchaus Wunderwerke!

Wer wird es leugnen können, daß die Grundwahrheiten der Religion durch diesen hyperphysischen Erkenntnisgrund zum Teil das allgemeine und lebendige Interesse für die Menschheit erhielten, das ihnen die Vernunft bei ihrem damaligen Zustande nicht geben konnte; und welches die Verteidiger des historischen Glaubens ihren Gegnern mit triumphierender Miene vorwerfen, ohne dabei zu bedenken, daß dieses Interesse, insofern seine Lebhaftigkeit von der Phantasie und dem befriedigten Hange zum Wunderbaren abhängt, keineswegs jenem minder allgemeinen und minder lebhaften vorzuziehen ist, welches der moralische Erkenntnisgrund gewährt, und das in eben dem Verhältnisse auch an Allgemeinheit und Lebhaftigkeit zunehmen muß, in welchem der vernünftige Glauben den blinden verdrängt haben wird. — Indessen war der Vorteil des historischen Erkenntnisgrundes für jene Zeiten entscheidend. So wie er auf der einen Seite alle Kräfte der Sinnlichkeit und der Phantasie für das Interesse der Religion aufbieten konnte und mußte, wenn bei den damaligen Zustande der höheren Geisteskräfte die Aufmerksamkeit der Menschen vom Sichtbaren

auf das Unsichtbare gelenkt werden sollte: so war auf der anderen Seite nichts natürlicher, als daß er die Religion, eben durch das Übergewicht, welches er dem Unsichtbaren über das Sichtbare gab, zum ersten und ältesten Gegenstande der Nachforschungen denkender Köpfe machen mußte. So war der historische Erkenntnisgrund als Vorbereitung zum philosophischen unentbehrlich.

Auch selbst noch am Gängelbande der Phantasie konnte sich die Philosophie nur insofern mit der Religion beschäftigen, als ihr diese eine begreifliche Seite darzubieten hatte. Es war freilich nur Dämmerung, was ihr von dieser Seite zuerst in die Augen fallen konnte; aber mit jedem ihrer Fortschritte hellte sich diese Dämmerung mehr in Morgenröte auf, und mit jedem ihrer Fortschritte entfernte sich die Philosophie von dem blinden Glauben, der auf die entgegengesetzte Seite in die Nacht des Unbegreiflichen hinüberstarrte. Das Licht jener Morgenröte war Abglanz der reinen Vernunft, die sich dem Gesichtskreise des menschlichen Geistes näherte. Wer kann an den Überbleibseln der ältesten Philosophie die Merkmale der ontologischen, kosmologischen und physiko-theologischen Vernunftbegriffe verkennen, die von Zeit zu Zeit sichtbarer und bestimmter wurden? Und was ist die Geschichte der eigentlichen Philosophie viel anderes, als die Geschichte der mannigfaltigen, bunten und phantastischen Gestalten, unter welchen jene Vernunftbegriffe, während des Kampfes der reinen Vernunft mit dem Nebel der Sinnlichkeit, vor dem Auge des menschlichen Geistes erscheinen mußten, bis sie nach und nach in ihrer eigentümlichen, bestimmten und unwandelbaren Form hervortreten konnten?

Die ersten Beschäftigungen der Philosophie mit der Religion betrafen die Eigenschaften der Gottheit und die Beschaffenheit des zukünftigen Lebens. Sie setzten also das Dasein von beiden voraus. Die ältesten Philosopheme waren Unter-

suchungen über die Natur der Weltursache, an denen man keine Spur eines Beweises, oder auch nur einer Frage von der Existenz dieser Ursache antrifft. Hätten die ältesten Weltweisen ihre Überzeugung von dieser Existenz einer Offenbarung, man mag sie nun natürlich oder übernatürlich nennen, zu danken gehabt: so hätte sie diese Offenbarung von dem Dasein des unbekannten Gegenstandes durch die Eigenschaften desselben unterrichten, und ihnen folglich eben hierdurch auch diese Eigenschaften offenbaren müssen; und in diesem Falle würden sie freilich die vielen und großen Irrtümer erspart haben, in welche sie beim Nachforschen über diese Eigenschaften gefallen sind, und die so vielen aus ihnen den Vorwurf entweder des Aberglaubens oder des Unglaubens zugezogen haben. Allein so wie ihre Überzeugung die Folge eines gefühlten, und auf unentwickelte Begriffe gegründeten Bedürfnisses war: so waren auch ihre Irrtümer über den Gegenstand ihrer Überzeugung nicht nur möglich, sondern vor der Entwicklung jener Begriffe unvermeidlich. Ihre ersten theologischen Verirrungen konnten eben darum nicht das Dasein der Gottheit treffen, weil dieses seiner Unbegreiflichkeit wegen ganz außer dem Wege lag, auf welchem sie durch die Strahlen der Vernunftbegriffe zur Untersuchung der göttlichen Eigenschaften geleitet wurden. Jeder Schritt auf diesem Wege war eine nähere, mehr oder weniger glückliche Bestimmung jener Vernunftbegriffe, und das metaphysische Ideal der Gottheit war in dem goldenen Zeitalter der griechischen Philosophie wenigstens in allen seinen wesentlichen Grundlinien entwickelt worden.

Die Entdeckungen, die man auf dem Wege der Vernunft über den Gegenstand des Glaubens gemacht hatte, wurden auf den Grund des Glaubens in eben dem Verhältnisse übertragen, als mit der Kultur des Geistes einerseits die Evidenz jener Entdeckungen, andererseits aber das Bedürfnis zugenommen hatte, sich

über den G r u n d des G l a u b e n s Rechenschaft zu geben. Von diesem Bedürfnisse gedrungen, und von jener Evidenz geblendet, schloß man von den Attributen der Gottheit in der Idee auf das Dasein derselben im Objekte, unterschob den Gegenstand des Wissens dem Gegenstande des Glaubens*), und glaubte von dem letzteren bewiesen zu haben, was eigentlich nur von dem ersteren gelten konnte. Der philosophische Erkenntnisgrund des leeren Wissens, der sich hierauf immer mehr und mehr festsetzte, war also der Vernunft auf ihrem Wege zum moralischen ebenso unvermeidlich als der historische.

In ebendem Verhältnisse, als der historische Erkenntnisgrund der herrschende blieb, konnte der Widerspruch zwischen ihm und dem philosophischen weniger zum Vorscheine kommen. Selbst in den Augen vieler Weltweisen schienen die V e r n u n f t s c h l ü s s e nur gemacht zu sein, um das Resultat der religiösen Traditionen zu bestätigen, und auch selbst in den für die Philosophie günstigsten Epochen waren die Grenzlinien zwischen Wissen und Glauben, und zwischen dem Natürlichen und übernatürlichen keineswegs bestimmt und sichtbar genug, um zu verhindern, daß nicht wieder beide Erkenntnisquellen der Religion in eine e i n z i g e zusammenfließen, und die religiöse überzeugung auch selbst in den Augen der Aufgeklärteren das Ansehen gewinnen mußte, als ob sie von der Geschichte die M a t e r i e, von der Philosophie aber die bloße F o r m entlehnte.

---

*) In der Überzeugung vom Dasein Gottes sind die notwendigen und unwandelbaren Vernunftbegriffe, aus denen die Idee vom höchsten Wesen besteht, durchaus Gegenstände des W i s s e n s. Der Begriff des D a s e i n s hingegen, der nur in der Erfahrung, d. h. sofern ihm eine Anschauung untergelegt werden kann, objektive Gültigkeit hat, d. h. ein Merkmal des Erkennbaren vorstellt, kann keineswegs auf etwas, dem alle A n s c h a u l i c h k e i t widerspricht, angewendet werden, wenn ihm nicht der Glaube vorher das mangelnde Objekt ersetzt und auf diese Weise an die Stelle der Erkenntnis eintritt. Das D a s e i n des Objektes einer bloßen I d e e ist also auch nur bloß Gegenstand des Glaubens.

Wenigstens war dies letzte der Fall, als die Philosophie unter den Händen der neueren Platoniker verdorben, und nach und nach zur Theorie desjenigen blinden Glaubens herabgesunken war, der in den darauf folgenden Jahrhunderten zu einer Alleinherrschaft gelangte, welche ihn nach und nach instand setzte, dem gesunkenen Rom den Zepter über die Welt durch Aberglauben zurückzugeben, den es durch Despotismus verloren hatte — eine Alleinherrschaft, die ihn zum obersten Prinzip nicht nur der Theologie und Moral, sondern auch der positiven und natürlichen Rechte, der Staats- und Kriegskunst, mit einem Worte aller überbleibsel des menschlichen Wissens machte, die er ihrer äußersten Unentbehrlichkeit wegen nicht hatte vertilgen können. Die unterdrückte Vernunft, welcher während dieser ganzen Periode ihrer Dienstbarkeit nichts anders zu tun übrig war, als ihrem Despoten zu frönen, brachte nun das große Religionssystem der Unfehlbarkeit zustande, das einzige unter allen auf historischem Grunde entstandenen Lehrgebäuden der Religion, das durch den Zusammenhang und die Gleichartigkeit seiner Teile den Namen eines Systems verdient. Die Vernunft hat an demselben alles erschöpft, was sie zum Vorteile des blinden Glaubens tun konnte, alles was sich aus seinem Grundsatze folgern läßt, und gefolgert werden muß. Jeder Anhänger des blinden Glaubens hat seitdem keine andere Wahl, als diesem Bekenntnisse beizupflichten, oder sich in ungleich größere Widersprüche zu verwickeln; und in dieser Rücksicht dürfte es die christliche Welt wohl großenteils der menschlichen Inkonsequenz zu verdanken haben, wenn sie, wenigstens ihrer einen Hälfte nach, nicht mehr unter den Befehlen der unfehlbaren Glaubensrichter steht. Lassen Sie mich im Vorübergehen anmerken, lieber Freund, daß der verführerische Reiz, den die Religion des neuen Roms in den Händen eines geschickten Werbers erhalten kann, hauptsächlich in ihrer systematischen Grund-

lage liegt, und vielleicht dürften gegen diesen Reiz gerade jene protestantischen Eiferer am wenigsten gesichert sein, die nicht begreifen können, wie ein vernünftiger Katholik in dem vollendeten Gebäude ruhig und bequem wohnen könne, indessen das Zion, welches sie bewachen zu müssen glauben, aus lauter Trümmern jenes Gebäudes besteht.

Denkenden Köpfen hingegen kann und muß die Betrachtung des noch aufrecht stehenden Systems der Unfehlbarkeit den Vorteil gewähren, daß sie ihnen an einem höchst auffallenden Beispiele zeigt, wohin die mißverstandene Unbegreiflichkeit des göttlichen Daseins in dem Erkenntnisgrunde der Religion führt. Denn, fürs erste: wird diese Unbegreiflichkeit nicht aus dem Mangel der Anschauung hergeleitet, die wir unsern Vernunftbegriffen von der Gottheit nicht unterlegen können*); so wird sie von dem Merkmale des Daseins, dem sie zukommt, auf die Merkmale der bloßen Idee der Gottheit, denen sie nicht zukommt, vom Dasein des Gegenstandes dieser Idee auf den Gegenstand selbst übertragen, der alsdann nicht mehr durch die reine Vernunftidee und ihre durchaus begreiflichen Merkmale bestimmt wird. Im Gegenteil beginnt nun die Vorstellung der Gottheit von ihrem unbegreiflichen Gegenstande modifiziert zu werden, hört auf Vernunftidee zu sein, und die Gottheit wird unter Eigenschaften vorgestellt, die alle ebensowenig begreiflich sein dürfen, als ihr Dasein, mit einem Worte, unter lauter Geheimnissen. — Zweitens: wird jene den Vernunftideen fehlende Anschauung nicht durch einen Glauben vertreten, den die Vernunft sich selbst vorschreibt; so muß es durch einen Glauben geschehen, den ihr ein

*) Anschauung ist nur von demjenigen möglich, was unsere Sinnlichkeit affizieren kann; der Verstand denkt das Anschauliche: die Vernunft hingegen dasjenige, dem die Form aller Anschauung widerspricht.

äußeres Zeugnis von Tatsachen aufdringt, und zwar von solchen Tatsachen, die, um das Unbegreifliche bezeugen zu können, der Vernunft ebenso unbegreiflich sein müssen, als die Wahrheit, die durch sie zuerst angekündigt und bezeugt wird, mit einem Worte — Wunder. Sollen drittens diese Geheimnisse und Wunder bei allen Fortschritten des menschlichen Geistes nichts von ihrer Glaubwürdigkeit verlieren, oder sollen sie vielmehr überhaupt Glaubwürdigkeit für alle diejenigen haben, die nicht selbst Augen- und Ohrenzeugen bei der übernatürlichen Begebenheit sein konnten: so muß der Zeuge, der für ihre Wahrheit bürgt, unfehlbar sein; und da der tote Buchstabe erst von den Begriffen seiner Ausleger Leben erhält, so muß jener unfehlbare Bürge ein lebendiger, gegen alle Irrtümer gesicherter Ausleger des Sinnes sein, der den Formeln der Geheimnisse, und den Urkunden der Wunder entspricht; es muß eine unfehlbare Kirche geben.

Daß diese Geheimnisse und Wunder*) mit dem unfehlbaren Glaubenstribunale stehen und fallen, beweist das Schicksal, das so manches von ihnen erfahren hat, seitdem das unpolitische Betragen der Unfehlbaren einen Teil der Christenheit genötigt hat, gegen ihre Unfehlbarkeit zu protestieren. Freilich herrscht auch noch bei diesem Teile blinder Glaube, und wird noch so lange herrschen, als man das Unbegreifliche aus noch unbegreiflicheren Gründen glauben wird. Allein was ist aus

*) Um einer nur gar zu sehr besorglichen Mißdeutung vorzubeugen, erklärt der Verfasser, daß hier durchaus nur von solchen Geheimnissen und Wundern die Rede ist, welche der Vernunft ihr göttliches Recht, bei der religiösen Überzeugung zuerst zu sprechen, rauben müssen. Die Erfahrung hat zwar gezeigt, wie wenig mir diese Protestation bei unseren philosophierenden Hyperphysikern geholfen hat. Allein indem ich auf die Überzeugung unheilbarer Metaphysiker und Hyperphysiker gerne Verzicht tue, wünschte ich von der gegenwärtig freilich noch sehr kleinen Anzahl meines Publikums um so weniger mißverstanden zu werden.

denjenigen Überbleibseln des römischen Systems geworden, welche unsere Reformatoren mit und ohne ihren Willen beibehalten haben, nachdem diese einmal ihren Nachfolgern das Recht und Beispiel hinterlassen haben, an den Trümmern zu tun, was sie an dem Ganzen getan haben? Welcher Unterschied zwischen der katholischen Hyperphysik, die durchaus sich selbst gleichbleibt, den wesentlichen Gliederbau ihres Systems unverrückt erhält, und bei allen ihren Reformationen durch den weltlichen Arm immer nur ihre Außenseite ganz zu ihrem Vorteile verändert, — und der protestantischen, die nicht nur dem unaufhaltsamen Eindringen der Vernunft von allen Seiten bloßsteht, sondern auch sogar der Einbildungskraft ihrer eigenen Apostel preisgegeben ist, und die durch keine Gesellschaft der reinen Lehre verhindern könnte, daß sie nicht durch die inneren Uneinigkeiten ihrer Anhänger selbst endlich aufgerieben werden müßte, wenn diese Anhänger nicht durch einen auswärtigen Streit genötigt würden, gegen gemeinschaftliche Gegner (die Naturalisten) gemeine Sache zu machen. —

Die Vernunft hatte kaum durch die Wiederauflebung der Wissenschaften im Okzidente einigen Gebrauch ihrer Freiheit zurückerhalten; und die Philosophie hatte kaum ihre so lang unterbrochene Beschäftigung mit dem Erkenntnisgrunde der Religion wieder hervorgenommen; als es sich zu zeigen anfing, daß sich die philosophischen Gründe für das Dasein Gottes und der künftigen Welt mit den historischen nicht mehr so leicht als vorher vereinbaren ließen. In der Folge wurde der Widerspruch zwischen den beiden Erkenntnisgründen in eben dem Verhältnisse sichtbarer, als die Oberherrschaft des blinden Glaubens, größtenteils durch allerlei äußere Veranlassungen und politische Revolutionen, abnahm. Die Vernunft sollte durch zwei Extreme auf den Mittelweg der Wahrheit geleitet werden. Die Hyperphysik hatte, während ihrer goldenen Zeit, durch Vervielfältigung

ihrer Wunder und Geheimnisse das Unbegreifliche an der Religion so weit getrieben, und das Allerheiligste in eine so undurchdringliche Dunkelheit gehüllt, daß das Bedürfnis des Lichtes, sobald es nur durch einige Funken gereizt wurde, sogleich im höchsten Grade gefühlt werden mußte. Des durchaus Unbegreiflichen überdrüssig, schlugen sich selbst denkende Köpfe von nun an mit einer leidenschaftlichen Wärme auf die Seite des Begreiflichen. Die theologischen Ideen der reinen Vernunft wurden nun mit Eifer hervorgesucht, und besonders von Descartes an bis auf unsere Zeiten bis zu einer Vollständigkeit entwickelt, die selbst der Kritik der Vernunft in dieser Rücksicht wenig mehr zu tun übrig ließ. Man war mit den Bedingungen des strengeren Beweises näher bekannt geworden, und die Bemerkung, daß die Übereinstimmung unter den Merkmalen des theologischen Vernunftbegriffes des strengsten Beweises fähig wäre, vollendete den metaphysischen Erkenntnisgrund, wozu bereits alle Materialien in der griechischen Philosophie vorhanden waren, und durch welchen man in der Religion ebensosehr alles Glaubens überhoben zu sein wähnte, als man sich durch den hyperphysischen zum Verzicht auf alles Wissen verpflichtet hielt.

Die augenscheinlichste Probe, wie nahe die vermeintliche Demonstration an den Unglauben, den sie ebensosehr als den Aberglauben unmöglich machen sollte, angrenzt, hat der Spinozismus gegeben, der sich dem metaphysischen Systeme der Theologie gegenüberstellte, da Descartes durch die Festsetzung des ontologischen Beweises kaum eben die letzte Hand an dieses System gelegt zu haben schien. In einem und eben demselben Begriffe vom allerrealsten Wesen, in welchem der eine große Mann das notwendige Dasein gefunden hatte, entdeckte der andere die einzige Substanz. Beide irrten über den Begriff vom göttlichen Dasein. Der eine glaubte die Realität

desselben aus objektiven Gründen von einem Gegenstande beweisen zu können, von dem keine Anschauung möglich ist; und der andere glaubte diesem Begriffe die Anschauung des erfüllten Raumes (der Ausdehnung) unterlegen zu müssen, die zu jedem Beweise von der Wirklichkeit eines erkennbaren Gegenstandes notwendig ist. Spinoza irrte, indem er dem Vernunftbegriffe eine Anschauung aufdrang, durch welche der Vernunftbegriff zerstört werden mußte; aber er hatte recht, daß er sich kein Dasein ohne Ausdehnung des Beweises fähig denken konnte. Kant hat unwidersprechlich dargetan, daß der Begriff des Daseins ursprünglich ein Stammbegriff des Verstandes ist, der ohne mögliche Anschauung im Raume (Ausdehnung) und in der Zeit durchaus leer, das heißt für unser Erkenntnisvermögen ohne Gegenstand ist. Sollte dies nicht für manchen Halbdenker Veranlassung gewesen sein, den Verfasser der Kritik der Vernunft für einen Spinozisten zu erklären?

Der Spinozismus ist auf dem Felde der Metaphysik ungefähr das, was der Katholizismus auf dem Felde der Hyperphysik ist — das System, welches unter allen Systemen der Partei, zu welcher es gehört, das konsequenteste und vollständigste ist, und den Anhängern des metaphysischen Erkenntnisgrundes eben denselben Dienst tun kann, den ich vom Katholizismus in Rücksicht auf die aufgeklärteren Verteidiger des hyperphysischen behauptet habe, nämlich ihnen die Augen über ihre Grundsätze eröffnen zu helfen. Die Verwechslung der Gottheit mit der Sinnenwelt ist dem Metaphysiker unvermeidlich, sobald er auf dem Wege der Demonstration über kurz oder lang gewahr wird, daß sich die logische Wirklichkeit von der reellen, die bloß Denkbare von der Erkennbaren unterscheiden müsse; daß der Unterschied zwischen Denken und Erkennen im Anschauen (das beim letztern neben dem Denken stattfindet) bestehen; und daß das Merkmal desjenigen anschaulich-

wirklichen Gegenstandes, der keine bloße Vorstellung ist, Beharren im Raume, Ausdehnung sein müsse. Daher nahm Spinoza nur zwei Attribute des Reellen, Beharrlichen, Substanziellen an: Die Ausdehnung, durch welche sich die Substanz als das Bleibende im Raume, als ausgedehnt (dem äußeren Sinne), und die Vorstellung, durch welche sich die Substanz als Denkkraft (als das durch den inneren Sinn vorstellbare Bleibende) ankündigt.

Und hier liegt der Grund des einheimischen Streites, welcher unsere Metaphysiker entzweit, und der durch jeden Fortschritt unserer bisherigen Philosophie vielmehr immer weiter getrieben, als beigelegt werden mußte. Der Begriff des göttlichen Daseins wurde von den einen bei ihren Beweisen mit Ausschluß aller Anschauung, und also inwiefern er bloße logische Bedeutung zuläßt, von den andern aber mit Inbegriff der Anschauung, und also in demjenigen Sinne genommen, in welchem das Dasein zwar zum Merkmale der erkennbaren, aber eben darum auch nur der anschaulichen Gegenstände wird, und folglich der Idee eines von der Weltverschiedenen nur durch Vernunft denkbaren dem Verstande unbegreiflichen Gegenstandes widerspricht. Beide konnten und mußten also einander widerlegen, ohne darum ihre eigenen Behauptungen durchsetzen zu können. Der Theist konnte den Vorwurf nicht von sich ablehnen, daß seinem durchaus richtigen Vernunftbegriffe die wesentliche Bedingung fehle, unter welcher allein ein Dasein überhaupt als erkennbar erweislich ist; und sein Gegner mußte sich überzeugen lassen, daß sein richtiger Begriff vom erkennbaren Dasein auf die Idee von dem allerrealsten Wesen nicht angewendet werden könne, weil sonst der streng erweisliche Vernunftbegriff durch ein ihm widersprechendes Merkmal, das nur auf Gegenstände der Sinnlichkeit paßt, zerstört werden müßte. Die Kritik der Ver-

nunft tritt zwischen beide ins Mittel, und findet den eigentlichen Streitpunkt durch die Verhandlungen der Parteien selbst schon insoweit erörtert, daß ihr Ausspruch den helleren Köpfen auf beiden Seiten nicht leicht unverständlich sein kann. Dieser Ausspruch ist im folgenden Resultat ihrer Untersuchungen enthalten: „Die Idee des unendlichen Wesens, die von dem theologischen Vernunftbegriffe unzertrennlich ist, widerspricht der Anschauung, die sich von dem Begriffe des erkennbaren (durch Verstand und Sinnlichkeit zugleich vorstellbaren) Daseins ebensowenig trennen läßt." Hieraus ergibt sich also, daß der Spinozist ebensosehr berechtigt war, für die Bedingungen seines Begriffes von erkennbarer Existenz, als der Theist, für die Bedingungen seiner anschauungslosen Vernunftidee, zu streiten; daß aber der eine ebenso unrecht hatte, wenn er mit seinem Begriffe von erkennbarer Existenz die theologische Vernunftidee widerlegt, als der andere, wenn er das erkennbare Dasein von dem Objekte jener Vernunftidee erwiesen zu haben glaubte. Denn die Unmöglichkeit der Anschauung, die dem Widerspruche zwischen dem Begriffe der erkennbaren Existenz und der Idee der Gottheit zugrunde liegt, kann ebensowenig etwas gegen die Möglichkeit und Wirklichkeit des Gegenstandes dieser Idee an sich, als der anschauungsleere Vernunftbegriff an sich etwas für die Wirklichkeit dieses Gegenstandes beweisen. Der Theist muß also die Unbegreiflichkeit des göttlichen Daseins zum Vorteile des theologischen Vernunftbegriffes einräumen; sein Gegner aber eingestehen, daß diese Unbegreiflichkeit keineswegs von einem Widerspruche von seiten des Gegenstandes, sondern bloß von dem Mangel an Anschauung von unserer Seite herrühre; und indem sich auf diese Art der eine mit der Erweislichkeit des Vernunftbegriffes begnügen muß, der andere aber gegen dieselbe nichts mehr einzuwenden hat, so bleibt beiden nichts anderes übrig, als

der praktischen Vernunft Gehör zu geben, die sie zu glauben nötigt, was sie nicht begreifen können.

Wenn man also aus den bisherigen Erkenntnisgründen der Religion alles Widersprechende hinweggräumt, so bleiben folgende drei Elemente der religiösen Überzeugung übrig: erstens, der notwendige Vernunftbegriff, oder die metaphysische Idee von der Gottheit; zweitens, die Unbegreiflichkeit des göttlichen Daseins; und drittens, der Grund in der praktischen Vernunft, welcher den moralischen Glauben notwendig macht. Diese sind die Elemente des philosophischen Vernunftglaubens, oder der deutlichen Einsicht in die durchgängig bestimmte Natur der Vernunft, durch welche der menschliche Geist das ihm schlechterdings nicht erkennbare Dasein der nur denkbaren Gottheit glauben muß; mit einem Glauben, der nicht fester gegründet sein kann, als in dem notwendigen und unveränderlichen Wesen der Vernunft selbst. Diese Elemente machten vor ihrer Entwicklung das Gefühl von der Notwendigkeit dieses Glaubens aus, und enthielten insofern, ohne dafür anerkannt zu sein, von jeher den wahren Grund aller religiösen Überzeugung. — Jenes Gefühl erwachte zugleich mit dem moralischen, von dem es eine notwendige Folge ist, und mit dem es, im ganzen genommen, immer einerlei Schicksal erfahren hat. Die selbsttätige Wirksamkeit der praktischen Vernunft (das Göttliche in uns) war also durch die Stimme des moralischen Gefühls die erste Aufforderung zum Glauben an die Gottheit. Aber da die Entwicklung der moralischen Begriffe, die durch diesen Glauben befördert werden sollte, vorhergehen mußte, bevor die Gesetze und Beschaffenheit jener Selbsttätigkeit deutlich anerkannt werden konnten; so ist es begreiflich genug, warum eben dasselbe Element der religiösen Über-

zeugung, welches seiner Wirksamkeit nach das erste war, in der Reihe, wie es zur Evidenz der Vernunfteinsicht gelangen konnte, das letzte sein mußte. — Das erste in dieser Reihe war die Unbegreiflichkeit des göttlichen Daseins. Wir haben gesehen, wie diese Unbegreiflichkeit, bei der Dunkelheit der beiden übrigen Elemente, notwendig den hyperphysischen Erkenntnisgrund erzeugen mußte, der es jedoch nicht verhindern konnte, daß sich ihm nicht der metaphysische Erkenntnisgrund entgegensetzte, nachdem die Vernunft an ihrem notwendigen Begriffe von der Gottheit das andere Element der religiösen Überzeugung deutlich entwickelt hatte. — Die Ursache, warum sich diese beiden Erkenntnisgründe ebensowenig vereinigen lassen, als sie einander verdrängen können, liegt in der Natur der beiden Elemente, aus welchen sie entstanden sind, und die sich ohne Dazwischenkunft des dritten notwendig einander ausschließen, ohne sich untereinander aufzuheben. Die Unbegreiflichkeit des göttlichen Daseins verträgt sich so lange nicht in einer und eben derselben Vorstellung eines konsequenten Denkers mit dem notwendigen Vernunftbegriffe von der Gottheit, als nicht der unwiderstehliche Glaubensgrund der praktischen Vernunft entwickelt und anerkannt wird, jener Grund, der den Begriff des Daseins, das sich hier nicht als erkennbar beweisen läßt, mit dem Vernunftbegriffe, der durchaus, aber auch nur als bloßer Begriff, erweislich ist, zu verbinden nötigt, und den Überzeugungsgrund der Religion vollendet, indem er dasjenige, was an demselben ewig unerweislich bleiben muß, zu unserer Befriedigung ersetzt. — Der unvermeidliche Streit zwischen den Hyperphysikern und Metaphysikern — der gegenwärtig nur darum weniger Aufsehen macht, weil er mehr vor dem Richterstuhle der Vernunft, als vor den Winkeltribunalen des Aberglaubens und Unglaubens geführt

wird — muß also das Wahre sowohl als das Falsche an den beiden angenommenen Erkenntnisgründen immer sichtbarer hervortreiben: und so wie auf diese Weise die wirklichen Elemente der religiösen Überzeugung, die in jedem dieser Erkenntnisgründe einzeln enthalten sind, an Evidenz gewinnen müssen; so muß auch ihre Unverträglichkeit ohne das Dritte, welches sie untereinander verbindet, immer einleuchtender werden. — Wir können uns also den Gang der religiösen Überzeugung, sowohl als die Entstehungsart, die Naturabsicht und das Schicksal jener beiden Erkenntnisgründe, mit ziemlicher Sicherheit erklären. Der hyperphysische und metaphysische Erkenntnisgrund mußten den moralischen vorbereiten; übernatürliche und natürliche Religion sollen sich in die sittliche auflösen; Aberglauben und Unglauben werden den Vernunftglauben herbeiführen.

Achter Brief

Das Resultat der Kritik der Vernunft über das zukünftige Leben

Die Kritik der Vernunft hat, wie ich in meinem letzten Briefe erwähnt habe, den höchsten Grundsatz aller Philosophie der Religion in der Natur der praktischen Vernunft — welche zugleich die Erwartung eines zukünftigen Lebens, und den Glauben an das Dasein eines höchsten Prinzips der sittlichen und natürlichen Gesetze notwendig macht — entdeckt, und auf immer festgesetzt. Ich habe bisher zu zeigen gesucht, daß die in der philosophischen Welt einst allgemeine Anerkennung jenes höchsten Grundsatzes, inwiefern durch denselben der einzige probehältige Überzeugungsgrund für das Dasein Gottes bestimmt wird, durch den natürlichen Gang der allmäh-

lichen Entwicklung des menschlichen Geistes endlich herbeigeführt werden müsse, und daß von dieser Anerkennung die allgemeine Gründung der Religion auf Moralität in der philosophischen, und die Wiedervereinigung von beiden in der christlichen Welt abhänge. Alles dieses muß sich von eben demselben Prinzip der reinen Philosophie der Religion zeigen lassen, inwiefern durch dasselbe auch der einzige probehältige Überzeugungsgrund vom zukünftigen Leben seine wahre Bedeutung und Evidenz erhält. Die beiden Glaubensartikel der praktischen Vernunft sind durch ihre Natur, ihren Ursprung und ihre Schicksale so innig vereinigt, daß sich fast alles, was in diesen Rücksichten von dem einen gilt, auch auf den anderen anwenden läßt. Die Absicht meines gegenwärtigen Briefes ist Ihnen diese Anwendung, die ich in der Hauptsache Ihrem eigenen Scharfsinne überlasse, durch einige Winke zu erleichtern.

Ich unterscheide das Interesse, welches der Gedanke an eine grenzenlose Fortdauer unseres Daseins für uns haben muß, in das sinnliche und moralische. Beide verhalten sich gegeneinander wie Instinkt und Vernunft, oder bestimmter zu reden, wie der sinnliche, auf bloßes Bedürfnis gegründete, von der Beschaffenheit der Empfänglichkeit und den Gegenständen seiner Befriedigung abhängige Trieb, und die Selbsttätigkeit des Geistes, die sich bloß nach ihren eigenen Gesetzen lenkt. Der sinnliche Trieb der immer nur den Zustand des empfindenden Subjekts, inwiefern dasselbe das Empfindende ist*), zum Gegenstand hat, wird durch den Verstand, vermittels des Begriffes der

---

*) Daher die Modifikationen, welche die äußeren Empfindungen durch die fünf Sinne in diesem Leben erhalten, auch von der Idee des zukünftigen so schwer zu trennen sind. Wenn es dem gemeinen Manne nicht durch das Übergewicht seiner Phantasie über seine Denkkraft unmöglich würde, sich das künftige Leben als einen Zustand zu

Subsistenz zum Streben nach Beharrlichkeit jenes Zustandes, und durch Vernunft zum Streben nach grenzenloser Beharrlichkeit bestimmt. Wie denn aber auch immer der sinnliche Trieb des Lebens in die Form unseres Begehrungsvermögens eingewebt sein mag: so ist doch wenigstens so viel gewiß, daß er vorhanden ist, und sich selbst bei gesundem Zustande des Leibes und der Seele keine Grenzen setzen kann. Daß das Interesse, welches die Fortdauer unseres Daseins durch diesen Trieb für uns hat, schlechterdings keinen Überzeugungsgrund für die Wirklichkeit dieser Fortdauer abgeben könne, bedarf für Sie, lieber Freund, wohl keines Beweises. Das Moralische hingegen, welches zuerst durch die Kritik der Vernunft in seine reinen Elemente aufgelöst worden ist, hat einen ganz anderen Ursprung. Es gründet sich dasselbe auf die entweder bloß gefühlte oder deutlich entwickelte Notwendigkeit, welche die Vernunft in der ursprünglichen Einrichtung ihrer Natur antrifft, zum Behuf der moralischen Gesetzgebung eine Welt anzunehmen, in welcher Sittlichkeit und Glückseligkeit in der vollkommensten Harmonie stehen, und wo der Gegenstand der beiden vereinigten notwendigen Triebe der menschlichen Natur, die durch vollkommenste Sittlichkeit bestimmte höchste Glückseligkeit, oder das höchste Gut des menschlichen Geistes, durch ein endloses Fortschreiten und Annähern erreichbar ist. Wenn es anders, wie ich hier nur voraussetzen, nicht beweisen kann, mit dem Grunde dieses Interesses in der Form der Vernunft seine Richtigkeit hat: so ist es hier keineswegs um die Befriedigung eines Triebes zu tun, der nicht notwendiger ist als unser Dasein selbst, mit dem er zugleich aufhören müßte, und der seinen ganzen Zweck

---

denken, in welchem nichts gefühlt, geschmeckt, gerochen, gehört und gesehen wird; so würde alles sinnliche Interesse dieses Lebens durch eine solche Vorstellung für ihn verloren gehen.

völlig erreicht haben würde, wenn er zu unserer Selbsterhaltung so lange fortwirkte, als wir selbst sind. Sondern es ist hier das Interesse des **Sittengesetzes** selbst, das, von unseren Bedürfnissen und sinnlichen Trieben ganz unabhängig, mit denselben in keinem andern Verhältnisse steht, als daß es die einen einschränkt, und die andern sich unterwirft; es ist ein Interesse, das von uns unbedingte Achtung fordert, und das wir anerkennen müssen, wenn sich unsere Neigung auch noch so sehr dagegen empört. Und dieses Interesse ist es, welches schlechterdings und ohne Rücksicht auf unsern Vorteil, die Erwartung eines zukünftigen Lebens notwendig macht. Es ist die absolute Notwendigkeit des (wohl verstandenen) Sittengesetzes, welche auf die von ihr unzertrennliche Wirklichkeit der Fortdauer unseres Daseins zu schließen nötigt, nicht weil sonst die Wirklichkeit dieses Gesetzes, die aus seiner absoluten Notwendigkeit folgt, nicht erweislich wäre; sondern weil die Überzeugung von der wirklichen Fortdauer unseres Daseins, von der Überzeugung von der Wirklichkeit des Sittengesetzes in einem und eben demselben Bewußtsein unzertrennlich ist; wenn anders die deutliche Vorstellung von dieser Unzertrennlichkeit nicht durch metaphysische Vorurteile über die Natur der Seele, oder durch einen unrichtigen Begriff vom Sittengesetze gehindert wird.

Beide Arten von Interesse am zukünftigen Leben sind in der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Vorstellungs- und Begehrungsvermögens gegründet, und eben darum sind auch beide gleich notwendig. Nichtsdestoweniger konnte, eben der Natur jener Einrichtung zufolge, das moralische Interesse bei dem Gange seiner allmählichen Entwicklung unmöglich mit dem sinnlichen gleiche Schritte halten. Bevor jenes auch nur dunkel geahndet werden konnte: mußte das **moralische Gefühl**, wodurch die praktische Vernunft ihre Tätigkeit ankündigt, bereits erwacht sein. Bevor es sich auf be-

stimmte und deutliche Begriffe zurückführen ließ: mußte die wissenschaftliche Kultur der Moral ziemlich weit vorgerückt sein. Bevor es sich aus seiner ersten Quelle, der Form der praktischen Vernunft, ableiten ließ: mußte die Kritik der reinen Vernunft diese Form durch eine vollendete Zergliederung des Erkenntnisvermögens entdeckt haben. Bevor es endlich in dieser seiner Ableitung auch nur von den besten Köpfen allgemein verstanden und angenommen werden wird: wird die kritische Philosophie durch mehrere selbstdenkende Köpfe bearbeitet, einfacher und faßlicher dargestellt; werden eingewurzelte metaphysische und hyperphysische Vorurteile ausgerottet; wird, mit einem Worte, eine Reformation der Philosophie vorhergehen müssen, von der sich noch immer der größte Teil der Philosophen von Profession nicht träumen läßt.

Ebensowenig konnte das moralische Interesse am zukünftigen Leben in einer auch noch so dunkeln Vorstellung zum Bewußtsein des menschlichen Geistes gelangen, bevor nicht die Vernunftidee von der Gottheit an der Morgendämmerung des moralischen Gefühls sichtbar geworden war, welches einige vorhergegangene Grade der Kultur, die nur im gesellschaftlichen Leben möglich ist, voraussetzt. Die gebundenen Geisteskräfte des rohen, noch nicht zum Bürger gewordenen, Sohnes der Natur wurden durch die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse, und überhaupt, durch die Empfindungen des Sichtbaren und Gegenwärtigen erschöpft; und nur erst im Schoße der Gesellschaft waren ihnen Muße und Veranlassungen aufbehalten, um sich nach und nach zum Unsichtbaren und Zukünftigen zu erheben. Nur durch die bürgerlichen Verhältnisse konnte die Reihe von Erfahrungen herbeigeführt werden, an der sich die Begriffe von Recht und Unrecht, von guten und bösen Handlungen, von Lohn und Strafe, und endlich von einem unsichtbaren Ausspender von beiden allmählich zu entwickeln vermochten. Da

die Begebenheiten, woran sich diese Begriffe erläuterten, bestätigten, oder eigentlicher versinnlichten, der Segen der dem Rechtschaffenen, und der Fluch der dem Bösewichte auf dem Fuße nachfolgte, fürs erste nichts als zeitliche Belohnungen und Strafen von dem unsichtbaren Richter ankündigten; so schränkte sich wohl eine Zeitlang alles, was man von der Gottheit hoffte und fürchtete, auf das gegenwärtige Leben ein; und es wird begreiflich genug, warum man an den Überbleibseln der ältesten Geschichte so ungleich ältere und häufigere Spuren des moralischen Glaubens an die Gottheit, als der moralischen Erwartung eines zukünftigen Lebens antrifft. Vielleicht dürften in dieser Rücksicht diejenigen nicht sehr unrecht haben, welche sogar in der ältesten Religionsgeschichte der Hebräer unwidersprechliche Beweise gefunden haben wollen, daß man an die Gottheit weit früher, als an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt habe.

Die Erwartung von Belohnung und Strafe, setzt Überzeugung vom Dasein eines Richters voraus; und zukünftige Belohnungen und Strafen waren die ersten und einzig möglichen Merkmale, unter welchen sich die Menschen ihre Fortdauer nach dem Tode denken konnten, bevor sie sich den spät entstandenen metaphysischen Begriff erkünstelt hatten. Die Überzeugung von einem Unterschiede zwischen der Natur der Seele und des Körpers war es gewiß nicht, was zuerst den Gedanken eines Lebens nach dem Tode, eines Seins ohne Körper, der noch heutzutage mit so vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, weckte, begünstigte, zur Gewißheit erhob. Selbst das sinnliche Interesse an der Fortsetzung des Daseins nach dem Tode hatte zu seiner eigenen Erweckung und Entwicklung des früheren, oder wenigstens gleichzeitigen Begriffes künftiger Belohnungen und Strafen vonnöten. Denn sollte sich der Trieb zum Leben jenseits des Grabes Aussichten eröffnen: so mußte etwas vorhanden sein,

woran er sich festhalten konnte, nachdem ihm der Schauplatz der sichtbaren Welt, den ihm der Tod auf immer verschließen sollte, nichts mehr anzubieten hatte. Der früher entstandene Glaube an das Dasein Gottes hatte dem menschlichen Geiste eine unsichtbare Welt eröffnet: und je mehr auf der einen Seite die Überzeugung von dem übermenschlichen Vergelter des Guten und Bösen durch Priester und Gesetzgeber, durch religiöse und politische Einrichtungen eingewurzelt und verbreitet war, und je öfter und allgemeiner sich die Bemerkung aufdrang, daß nicht alle ausgezeichnete Rechtschaffene und Bösewichte ihre Vergeltung hienieden empfangen hätten; desto unvermeidlicher, interessanter und einleuchtender mußte der Gedanke werden, der den unsichtbaren Vergelter auch als zukünftigen vorstellte, und an dem Tode einen Übergang in eine andere Welt finden ließ, in welcher der Mensch, der hienieden vor Gott gewandelt hatte, bei Gott (im Himmel) ein seliges, derjenige aber, der hienieden ein gottloses Leben geführt hatte, weit vom Sitze der Gottheit entfernt (in der Hölle) ein qualvolles Dasein zu erwarten hätte. Von nun an gab es für den menschlichen Geist eine bestimmte Form, unter welcher er sich in seiner Jugend ohne Schwierigkeit eben denselben Begriff des Daseins nach dem Tode denken konnte, der ihm in seinen reiferen Jahren so viele Mühe und Streit kostete, sobald er ihn unter anderen Formen zu denken versuchte. Die Hoffnung und die Furcht, die diesen Begriff unter jener Form notwendig begleiteten, drückten ihn tief in die Gemüter ein. Beide Gemütsbewegungen waren zum Teil natürliche Folgen des Bewußtseins guter oder schlimmer Handlungen, Äußerungen, die bei aller ihrer Eigennützigkeit dennoch wirkliche Tätigkeit der in der sittlichen Gesetzgebung derselben praktischen Vernunft voraussetzten, welcher der Glaube an ein zukünftiges Leben ebensoviel von seinem

Wachstume, als von seiner Entstehung zu verdanken hatte.

Man trenne von den verschiedenen alten Volkslehren, und den ältesten philosophischen Hypothesen über das Leben nach dem Tode das offenbar Fabelhafte und Widersprechende, das sie samt und sonders mehr oder weniger mit sich führen, hebe dasjenige heraus, was ihnen samt und sonders zum Grunde liegt, oder, welches ebensoviel ist, sondere alles Gemeinschaftliche von ihnen ab, und setze es, wie billig, auf die Rechnung des gesunden Verstandes; und man wird zuverlässig für den Anteil desselben nicht mehr und nicht weniger übrig behalten, als den Begriff eines guten oder schlimmen Schicksals nach dem Tode, welches von dem sittlichen Wandel vor dem Tode bestimmt wird. So sehr jene Fabeln und Hypothesen diesen Begriff verunstaltet haben, so ist es doch augenscheinlich genug, daß sie den Schein von Wahrheit, den jede von ihnen eine Zeitlang behauptet hat, ursprünglich nur ihm allein schuldig sein, und daß sie, unabhängig von seinem Grunde in der Vernunft, nicht das mindeste zu derjenigen Evidenz beitragen konnten, von welcher seine Verbreitung, die weiter als jede einzelne Volksreligion und philosophische Sekte reichte, und seine Dauer, durch welche er sie alle überlebte — abhängen mußte.

Dieser Begriff also, dessen moralischer Ursprung wohl keinem Zweifel unterworfen sein kann, liegt derjenigen Überzeugung vom künftigen Leben zum Grunde, die vor allen historischen Traditionen und metaphysischen Spekulationen da war (weil sie dieselben erst veranlaßte), sich bei den unaufhörlichen Veränderungen derselben unverrückt erhielt, und nach ihnen allen fortdauern muß; nachdem sie jenen Grad von allgemeiner Evidenz erreicht haben wird, zu welchem sie nur auf den Trümmern der Hyperphysik und Metaphysik emporsteigen kann.

Alle historischen Traditionen und metaphysischen Spekulationen gingen von jener Überzeugung aus. Die ersten Offenbarungen der Propheten sowohl, als die ersten Untersuchungen der Philosophen betrafen bloß die Beschaffenheit des zukünftigen Lebens. Sie setzten also die Wirklichkeit desselben voraus. Diese Voraussetzung hatte keinen anderen Grund, als die in der Form der praktischen Vernunft bestimmte Notwendigkeit, zukünftige Belohnungen und Strafen anzunehmen. Denn auch selbst alle Nachrichten der Propheten aus der anderen Welt, und alle Resultate der Philosophen über den zukünftigen Zustand der Seele, setzten wiederum die künftigen Belohnungen und Strafen als etwas bereits Bekanntes voraus, und alles das Neue, was sie zu dieser vorhergegangenen Überzeugung hinzusetzten, bestand in nichts anderem, als in verschiedenen Vorstellungsarten von der Art und Weise der Vergeltung jenseits des Grabes; deren Wirklichkeit an sich selbst so ausgemacht war, daß sie kein Prophet zu offenbaren, und kein Philosoph zu beweisen unternahm — bis nicht eben die Offenbarungen und Beweise über die Beschaffenheit jener künftigen Vergeltung die Zweifel an der Wirklichkeit derselben veranlaßt und herbeigeführt haben. Allein, gleichwie die Beschäftigungen des menschlichen Geistes bei dieser wichtigen Angelegenheit mit der Voraussetzung der Wirklichkeit, und der Untersuchung der Beschaffenheit des zukünftigen Lebens begannen, ebenso werden sie sich vermittels der kritischen Philosophie mit der Überzeugung endigen, daß jene Beschaffenheit nur durch Vernunft denkbar, keineswegs durch Verstand und Sinnlichkeit erkennbar, und jene Voraussetzung ebenso rechtmäßig als notwendig sein und bleiben müsse.

So wie der menschliche Geist von den Gesetzen seiner

Natur geleitet wurde, auch bevor er sie kennengelernt hatte; wie zum Beispiel die Menschen lange vorher Vernunftschlüsse machten, ehe sie wußten, was ein Vernunftschluß wäre; ebenso bewirkte das moralische Interesse an der Fortdauer unseres Daseins Überzeugung von der Unsterblichkeit, ohne daß es als der eigentliche, und einzig probehältige Grund jener Überzeugung erkannt worden wäre. Diese höchst wichtige Entdeckung war so lange unmöglich, oder mußte wenigstens so lange nur Vermutung bleiben, als nicht die Evidenz des Sittengesetzes durch die Fortschritte der moralischen Kultur jenen Grad von Stärke erreicht hatte, die der Überzeugungsgrund von den Grundwahrheiten der Religion haben muß, wenn er als der nur einzige anerkannt sein, und gleichwohl in dieser Eigenschaft das ganze Gebäude der religiösen Überzeugung tragen soll. Sie war so lange unmöglich, als die spekulative Vernunft in ihrer Selbsterkenntnis nicht so weit gekommen war, daß sie die Unmöglichkeit sowohl historischer als metaphysischer Beweise für das Dasein und die Beschaffenheit von Gegenständen, die außerhalb der Sinnenwelt liegen, einsehen konnte und mußte.

Die beiden unstatthaften Erkenntnisgründe, mit welchen sich die religiöse Überzeugung während der langen Zwischenzeit beholfen hatte, waren zur Vorbereitung auf jene große Entdeckung schlechterdings unentbehrlich. Indem der historische den Grund der Überzeugung von einem zukünftigen Leben aus einer übernatürlichen Offenbarung herleitete, machte er die Beweise, für welche jene Zeiten durchaus nicht empfänglich gewesen waren, überflüssig, ersetzte sie durch das Gewicht eines untrüglichen Ansehens, und verschaffte damit der Grundwahrheit der Religion jene Fortpflanzung und Verbreitung, die außerdem nicht zu erhalten gewesen wären. Wer wird es leugnen können, daß ihm die moralische Kultur in dieser Rücksicht größtenteils die vielen

und wichtigen Vorteile zu danken hatte, welche sie aus der Hoffnung und Furcht des Himmels und der Hölle gezogen hat?

Der metaphysische Erkenntnisgrund half durch die scheinbare Evidenz seiner Beweise die religiöse Überzeugung fortpflanzen, verteidigte sie auf der einen Seite gegen die Angriffe der Zweifler, und sicherte auf der andern der Vernunft den Einfluß auf dieselbe zu, den ihr der historische Erkenntnisgrund außerdem gänzlich geraubt haben würde. Endlich beförderte er durch die Streitigkeiten, die er veranlaßte, die Entwicklung und die Selbsterkenntnis der spekulativen Vernunft, ohne welche die Entdeckung und Anerkennung des einzigen wahren Erkenntnisgrundes ein auf immer unauflösliches Rätsel hätte bleiben müssen.

Auch waren die beiden scheinbaren Erkenntnisgründe auf dem Wege zu jener Entdeckung und Anerkennung des einzig probehältigen ebenso unvermeidlich als — unentbehrlich. Schon der notwendige Zusammenhang des Daseins Gottes mit den künftigen Belohnungen und Strafen macht es begreiflich genug, daß der Erkenntnisgrund für diese in eben dem Verhältnisse historisch werden mußte, als es der Erkenntnisgrund für jenes geworden war. Die Gottheit, die sogar ihr Dasein offenbarte, offenbarte sich um so viel mehr auch als Richter der Lebendigen und der Toten; und man fand diese übernatürliche Belehrung für desto notwendiger, je weniger man sich den eigentlichen Ursprung einer Überzeugung zu erklären wußte, die bei aller ihrer auffallenden Unentbehrlichkeit und Verbreitung, entweder gar keinen begreiflichen Grund, oder höchstens nur solche Beweise aufzuzeigen hatte, die teils dem großen Haufen ganz unverständlich bleiben mußten, teils selbst unter den wenigen, die sich damit abgeben konnten, endlose Streitigkeiten verursachten. — Beides war und ist der Fall bei den metaphysischen Gründen für die Fortdauer

unseres Daseins; ungeachtet sie aus einer Quelle geflossen sind, die jedem denkenden Kopfe in die Augen springen mußte. Der auffallende Unterschied zwischen den Vorstellungen des inneren und des äußeren Sinnes, zwischen Gedanken und Sensationen, zwischen Bewußtsein und Bewegung machten diejenige Unterscheidung zwischen Körper und Seele unvermeidlich, auf welche die Metaphysik ihre bekannten Demonstrationen gründete; und diese Demonstrationen mußten in der Folge um so wichtiger und einleuchtender werden, da sie die einzigen Waffen waren, womit sich die Lehre vom zukünftigen Leben sowohl gegen die Bestreiter der Offenbarung, als auch gegen alle diejenigen verteidigen ließ, welche in der Unbegreiflichkeit eines einfachen Wesens Grund genug gefunden zu haben glaubten, die Seele in eine Klasse mit dem Körper zu setzen, und ihr einerlei Schicksal mit demselben vorher zu sagen.

Allein so unentbehrlich und unvermeidlich die Entstehung und Verbreitung der beiden unechten Erkenntnisgründe in Rücksicht auf die bisherige Bildung der praktischen und theoretischen Vernunft gewesen war: ebenso unentbehrlich und unvermeidlich ist ihre Hinwegräumung in Rücksicht auf den zukünftigen rechten Gebrauch der praktischen und theoretischen Vernunft; oder bestimmter zu reden, so sehr hängt von dieser Hinwegräumung erstens die Wiedervereinigung zwischen Religion und Moral, und zweitens die Rettung der Grundwahrheiten der Religion gegen die heutigen Angriffe, und die Festsetzung derselben für alle künftigen Zeiten ab.

Wenn Sie bedenken wollen, lieber Freund, daß eine und eben dieselbe Maßregel der Erziehungskunst, welche bei der Behandlung des Kindes unentbehrlich war, dem Knaben, und noch mehr dem Jünglinge verderblich sein könne: so werden Sie es vielleicht weniger paradox finden, wenn ich behaupte, daß eben dieselben Erkenntnisgründe,

welche eine Zeitlang unentbehrlich waren, um der Religion ihren wohltätigen Einfluß auf die moralische Bildung zuzusichern, in der Folge die Religion um diesen Einfluß bringen müßten. Lassen Sie mich dieses zuerst von dem historischen Erkenntnisgrunde zeigen.

Um mir den Weg zu diesem Beweise abzukürzen, unterscheide ich die beiden folgenden Sätze: „Das Sittengesetz muß beobachtet werden, weil künftige Belohnungen und Strafen darauf gesetzt sind" — und „weil das Sittengesetz beobachtet werden muß, sind künftige Belohnungen und Strafen darauf gesetzt." Die Überzeugung von dem ersten dieser Sätze kann zwar Handlungen hervorbringen, die vollkommen die Außenseite und die wohltätigen äußeren Folgen der moralischen haben; sie kann überhaupt als Vorbereitung zur moralischen Bildung beitragen. Sie kann, sage ich, und sie kann es nur unter der Voraussetzung, daß die äußere Handlung, wodurch sich der Gläubige den Himmel erhandeln, und von der Hölle loskaufen will, zufälligerweise eben dieselbe ist, welche durch das Sittengesetz vorgeschrieben, und durch den rein vernünftigen Willen, der nichts als die Gesetzmäßigkeit der uneigennützigen Handlung zum Objekt gehabt hätte, erzeugt worden wäre. Allein sie muß jede eigentliche moralische Handlung unmöglich machen, weil sie die uneigennützige Gesinnung erstickt, die der Sittlichkeit wesentlich ist. Dem zweiten Satze hingegen liegt diejenige Überzeugung zum Grunde, welche die schon für sich feststehende moralische Gesinnung mit der Erwartung künftiger Belohnungen und Strafen verbindet, die äußeren Beweggründe der Hoffnung und Furcht der inneren Verbindlichkeit des Sittengesetzes unterwirft, und die letztere geltend macht, ohne sie der Unterstützung, die ihr die erstere gewähren kann und muß, zu berauben. Lassen Sie uns sehen, lieber Freund, welche von diesen beiden Überzeugungen bei dem historischen Erkennt-

nisgrunde stattfinde. Wir wollen annehmen, die Quelle der Überzeugung von einem zukünftigen Leben läge ganz außer dem Gebiete der Vernunft — und dies müssen wir annehmen, wenn wir sie ursprünglich von einer übernatürlichen Offenbarung herleiten wollen. In diesem Falle gibt es zwischen dem Sittengesetze, und den zukünftigen Belohnungen und Strafen keinen, der Vernunft einleuchtenden, notwendigen Zusammenhang; und die geoffenbarte Verbindung von beiden hängt einzig und allein von dem Willen der Gottheit ab; und noch dazu von einem Willen, der dabei nach keiner Maxime zu Werke geht, welche die menschliche Vernunft auf die göttliche übertragen hätte, weil sie dieselbe in sich selbst fand; nach keiner Maxime, die der Vernunft begreiflich wäre, und die sich folglich auch ohne Offenbarung, hätte angeben lassen müssen. Wenn Sie, lieber Freund, mir hier einwenden wollten: „Die göttliche Vernunft könne durchaus nicht nach dem Maßstabe der menschlichen beurteilt werden, und ihre Regeln müßten uns schlechterdings unbegreiflich bleiben;" so kommen Sie selbst meiner Absicht auf dem halben Wege entgegen. Denn ist die Gesetzgebung, die wir die sittliche nennen, das Produkt einer unbegreiflichen Vernunft und eines unerforschlichen Willens: so ist die innere, der menschlichen Vernunft einleuchtende Notwendigkeit, wodurch sich die sittlichen Gesetze von den positiven unterscheiden, eine bloße Täuschung, und wir folgen bei der Beobachtung des Sittengesetzes keineswegs unserer eigenen Überzeugung, der selbsttätigen Leitung unserer Vernunft, der Neigung unseres vernünftigen Willens, sondern der Übermacht eines fremden Willens, dem es eben darum, weil er sich durch uns unbegreifliche Gründe bestimmt, ewig unmöglich bleibt, uns von der Rechtmäßigkeit seiner Gebote zu überzeugen, und der sich damit begnügen muß, uns durch Hoffnung und

Furcht zu einem eigennützigen sklavischen Gehorsam zu zwingen. Soll also die Sittlichkeit von der Offenbarung nicht vielmehr ganz aufgehoben, als unterstützt werden: so muß die letztere die Vernunftmäßigkeit der sittlichen Gesetzgebung, und mit derselben eine notwendige, der Vernunft begreifliche, und folglich auch, wenigstens ihrer Denkbarkeit nach, erweisliche Verknüpfung zwischen dem Sittengesetze, und den zukünftigen Belohnungen und Strafen voraussetzen; so muß sie der Vernunft das Recht einräumen, bei der Überzeugung von dem zukünftigen Leben zuerst zu sprechen; so kann sie keineswegs den ersten, höchsten, mit einem Worte, den eigentlichen Erkenntnisgrund für diese Grundwahrheit der Religion abgeben*).

Überall und zu allen Zeiten, wo die Offenbarung für diesen Erkenntnisgrund gegolten hat, war die Religion von der Moral getrennt, oder hat es vielmehr zwei verschiedene Sittengesetze gegeben, ein Natürliches und ein Übernatürliches, die miteinander in einem unaufhörlichen Streite waren. Eine notwendige Folge davon war, daß die Religion derjenigen, die sich Christen nannten, mit ihrer Sittlichkeit gemeiniglich im umgekehrten Verhältnisse stand, und daß es Zeiten gab, wo die Lehrer des Christentums feierlich erklärten: der unschuldigste und rechtschaffenste Lebenswandel, insofern er von der Gelehrigkeit gegen die Aussprüche der natürlichen Vernunft herrühre, könne nicht einmal vom ewigen Feuer retten, viel weniger zur Erwartung einer künftigen Glückseligkeit berechtigen. Die christliche Moral war wirklich so unbegreiflich geworden, als der Wille der Gottheit, wovon sie hergeleitet wurde, und welchen man entweder durch unmittelbare Erleuchtung von oben herab,

---

*) Es ist also hier nicht von der Möglichkeit und Unentbehrlichkeit der Offenbarung überhaupt in Rücksicht auf das zukünftige Leben die Rede. Anmerk. für meine hyperphysischen Widerleger.

oder wenigstens ebensosehr aus den Religionsbüchern der Hebräer als von den vier Evangelisten, nach der Auslegung einer unfehlbaren Kirche, erfahren zu müssen glaubte. Wer vermag die Ungereimtheiten und Abscheulichkeiten aufzuzählen, die der historische Erkenntnisgrund durch diese Kanäle über die vortreffliche Lehre des Evangeliums gebracht hat? Man entsagte dem Gebrauche der Vernunft in der Religion, das heißt, gerade in derjenigen Angelegenheit, wo er am unentbehrlichsten war; erhob sinnlose Schulformeln in den Rang der Grundwahrheiten der Religion, und den blinden Glauben an offenbare Widersprüche zur ersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens; verschwor den Ehestand, und mit ihm alle übrigen Pflichten gegen die Gesellschaft; bestrafte die Verschiedenheit der Religionsmeinungen mit Feuer und Schwert usw. Der *Überzeugungsgrund*, warum man dies alles tun müsse, war der *unbegreifliche Wille* der Gottheit; und der *Beweggrund*, warum man es wirklich tat, Hoffnung des Himmels und Furcht vor der Hölle; *ohne welche man es sehr überflüssig gefunden haben würde, sich nach jenem unbegreiflichen Willen zu richten.*

Noch galten unter dem Namen der *zehn Gebote* einige Naturgesetze, freilich nicht als *sittlich*, aber doch wenigstens als *positiv*. Sie hatten ihre Erhaltung größtenteils ihrer äußersten Unentbehrlichkeit, mitunter auch wohl dem geistlichen Schöppenstuhle über die Gewissen zu danken, der aus ihren *Übertretungen* seine besten *Renten* zog, aber dadurch die Menschheit auch sogar um den größten Teil des äußeren Wohlstandes brachte, den ihr sonst selbst die blinde und unmoralische Beobachtung jener Gebote hätte gewähren müssen. Die Lehre von der *Schlüsselgewalt* und den *genugtuenden Bußwerken* privilegierte endlich alle Schandtaten, indem sie die Furcht vor einer zukünftigen Strafe, worüber man sich mit den Priestern

abfinden konnte, überflüssig machte. Und doch ist diese abscheuliche Lehre nichts weniger als ungereimt, wenn man den historischen Erkenntnisgrund, als den einzig probehältigen voraussetzt. Denn warum sollte der unerforschliche Wille, der nach keinem uns bekannten Vernunftgesetze handelt, eine Verbindung zwischen Gesetz und Vergeltung, die bloß auf seiner Willkür beruht, nicht aufheben können, so oft es ihm beliebt, wie er die physischen Naturgesetze in den Wunderwerken zum Behuf der Durchsetzung seiner übernatürlichen Absichten suspendiert? Warum sollte er die Vollmacht jener Aufhebung nicht an diejenigen übertragen, welche uns seine geheimnisvollen Dekrete, die wir ohne Ankündigung nie erfahren könnten, anzukündigen bestellt sind? Warum sollten die Bedingungen, an welche diese Gewalthaber die Nachlassung der Strafe knüpfen, eben vernünftig sein, da die Vernunft schon an der Verknüpfung des Gesetzes und der Vergeltung keinen Anteil hatte?

Seitdem es den Protestanten gelungen ist, sich von der Botmäßigkeit der unfehlbaren Ausleger des unbegreiflichen Willens loszumachen, hat sich ihre theologische Moral mit starken Schritten der Moral der Vernunft genähert. Die Anhänger des historischen Erkenntnisgrundes unter ihnen haben seit jener glücklichen Epoche das Recht erhalten, selbst nachzuforschen, was der unbegreifliche Wille von ihnen verlange. Durch eine ebenso natürliche als wohltätige Erschleichung schoben sie nach und nach dem toten Buchstaben von dem sinnlichen Dokumente jenes Willens die Resultate unter, welche ihre heterodoxen Brüder in ihren Nachforschungen über den begreiflichen, das heißt durch Vernunft bestimmten, Willen der Gottheit, gefunden haben. Allein außerdem, daß unter dem Schutze des historischen Erkenntnisgrundes jedem Schwärmer unbenommen bleibt, die Gottheit wollen zu lassen, was seine üppige und regellose Phantasie in die Worte der Bibel zu legen vermag: so ist

auch selbst die Befolgung der reinsten und erhabensten Lehren des Evangeliums nur insofern moralisch, als sie völlig uneigennützig, das heißt eine Wirkung der durch nichts von außen her bestimmten Selbsttätigkeit der Vernunft, und eine Folge der Überzeugung von der inneren Notwendigkeit des Sittengesetzes ist, die nur dann neben dem äußeren Zwange der Hoffnung und der Furcht bestehen kann, wenn es die Vernunft selbst ist, welche den Grund von jener Furcht und Hoffnung mit der inneren, von dieser Hoffnung und Furcht unabhängigen, Verbindlichkeit des Sittengesetzes vereinigt; oder welches ebensoviel heißt, wenn der Erkenntnisgrund des künftigen Lebens unmittelbar auf Moral gebaut wird.

Neunter Brief

Erörterung des metaphysischen Erkenntnisgrundes der Unsterblichkeit der Seele, in Rücksicht sowohl auf den Ursprung als auch auf die Folgen desselben

Ich fühle, lieber Freund, die Schwierigkeit meines Unternehmens, indem ich von dem historischen zum metaphysischen Erkenntnisgrunde der Unsterblichkeit der Seele hinübergehe, um von diesem eben dieselbe Unverträglichkeit mit dem gemeinschaftlichen Interesse der Religion und der Moral zu erweisen, die ich von jenem vielleicht nur zu flüchtig angedeutet habe. Sie haben diese Flüchtigkeit bei dem bevorstehenden Beweise um so weniger zu besorgen, da eben der Grund, warum ich mir dieselbe in dem einen Falle erlauben zu müssen glaubte, in dem vorliegenden mich zur umständlicheren Erörterung und ausführlicheren Darstellung auffordert. Ich hatte es mit keinem Hyperphysiker zu tun, der für seine religiöse Überzeugung durchaus keine andere

Quelle gelten läßt, als eine übernatürliche, und dem jeder auch noch so vorteilhafte Ausspruch der Vernunft über die Grundwahrheiten der Religion eben darum verdächtig ist, weil er denselben für den Ausspruch eines Orakels hält, das er in keiner Angelegenheit der Religion zu Rate ziehen kann, ohne sich nicht eben dadurch der Irreligiosität schuldig zu machen. Ich weiß vielmehr, daß Sie der Vernunft ihr angebornes Recht, über jene Grundwahrheiten zuerst zu sprechen, auch schon deswegen um so williger einräumen, weil Sie sich die Religion als eine durchaus moralische Angelegenheit zu denken gewohnt sind, und keine moralische Angelegenheit denken können, die nicht vor dem Gerichtshofe der Vernunft geschlichtet werden könnte und müßte. „Im ganzen Gebiete der Moralität“, schreiben Sie mir bei einer andern Gelegenheit, „kann nichts vorkommen, was nicht aus der Natur der Vernunft begreiflich wäre; keine Vorschrift, die nicht von der Vernunft selbst entworfen; keine Sanktion, die nicht durch ihre gesetzgebende Gewalt gegeben; kein Gesetz, das nicht unmittelbar durch ihre eigene Stimme angekündigt; und keine Beobachtung des Gesetzes, die nicht durch ihre Selbsttätigkeit vollzogen würde. Ohne diesen Geist unserer Seele würde selbst die Gottheit keine Sprache haben, die nicht ewig toter Buchstabe für uns bleiben müßte. — Jede von außen her gegebene Offenbarung, welche die Prüfung der Vernunft nicht aushält, ist untergeschoben; und keine, welche der Vernunft das Recht, das Geoffenbarte nach ihren eigenen notwendigen und allgemeinen Gesetzen zu beurteilen, streitig macht; keine, welche ihr eine ihrer Natur widersprechende, oder auch nur fremde Forderung, als den Willen der Gottheit aufdringt; keine, welche ihr den Rang der Stimme Gottes in uns abspricht, kann bei jener Prüfung bestehen. Daher ist alles Übervernünftige unvernünftig, und, insofern es auf die Prinzipien der Sittlichkeit Einfluß hat, unsitt-

lich." — Indessen weiß ich, daß eben diese Grundsätze, welche den historischen Erkenntnisgrund, insofern er wenigstens für den ersten oder einzigen ausgegeben wird, bei Ihnen um alles Ansehen bringen, dem metaphysischen bis jetzt wenigstens das Wort reden. Ich weiß, daß Sie mit so vielen anderen aufgeklärten Freunden der Religion eben darum geneigter sind, den Beweisen Gehör zu geben, mit welchen die rationale Psychologie die Unsterblichkeit der Seele, zu demonstrieren versucht, weil Sie an denselben die Rechte der Vernunft gleichsam durch den wirklichen Besitz erwiesen, und die Klagen der Hyperphysiker über das Unvermögen der Vernunft durch Tatsache widerlegt halten. Ich habe es daher dieses Mal mit Ihnen selbst aufzunehmen, und nichts Geringeres zu beweisen, als daß durch denselben Erkenntnisgrund, der Ihnen die Überzeugung vom zukünftigen Leben, und das Ansehen der Vernunft zugleich festzusetzen, und folglich das Interesse der Religion und der Moral zu vereinigen schien, in der Sache selbst dieses Interesse nicht weniger getrennt und entzweit werden müsse, als durch den entgegengesetzten historischen.

Lassen Sie uns vor allen Dingen über die nähere Bedeutung, in welcher ich hier den Ausdruck, metaphysischer Erkenntnisgrund, genommen wünsche, einig werden. Ich verstehe darunter nicht jede Überzeugung durch Vernunftgründe überhaupt, und insofern dieselbe dem blinden Glauben entgegengesetzt ist. Überzeugung durch Vernunftgründe ist zur Moralität der Religion schlechterdings unentbehrlich, und der moralische Glaube, den die Kritik der Vernunft festsetzt, ist ganz auf solche Gründe gebaut. Ich unterscheide sogar an dem metaphysischen Erkenntnisgrunde selbst den wirklichen Anteil, den die Vernunft an ihm hatte, und durch welchen er nicht nur eine Folge des rechtmäßigen Bestrebens des menschlichen Geistes nach eigener und innerer Über-

zeugung, sondern wodurch er auch das einzige Mittel war, die Unabhängigkeit der Vernunft, während des Zeitraumes, als sie zur Anerkennung des moralischen Erkenntnisgrundes noch nicht entwickelt genug war, zu behaupten, und sie selbst im wirklichen Besitze derjenigen Rechte zu erhalten, ohne deren Gebrauch es ihr unmöglich geblieben sein würde, mit der wahren Beschaffenheit und dem ganzen Umfange ihres Gebietes bekannt zu werden.

Ich gestehe Ihnen sogar, daß die Idee der unausgedehnten Substanz des vorstellenden Wesens, die, obgleich mißverstanden, dem metaphysischen Erkenntnisgrunde des zukünftigen Lebens, sowie der ganzen bisherigen rationalen Psychologie zum Grunde liegt, in der Natur der theoretischen Vernunft selbst gegründet sei, und aus der ursprünglichen Einrichtung derselben entspringe. Daher ich denn auch diese Idee mit dem Namen der psychologischen Vernunftidee bezeichne.

Eben darum kann es mir auch nie einfallen, jeden Gebrauch dieser durchaus vernünftigen Idee, am wenigsten aber denjenigen zu verwerfen, der zur Verteidigung der religiösen Grundwahrheit des zukünftigen Lebens gegen ihre materialistischen Bestreiter gemacht wird. Da diese mit keinen anderen als durchaus metaphysischen Waffen*) zu Felde ziehen: so wird der Gebrauch dieser Gattung von Waffen zur Gegenwehr nicht nur rechtmäßig, sondern auch selbst notwendig bleiben, solange als die Fehde dauern oder, welches ebensoviel ist, solange die Philosophie der Religion durch ihre bisherigen Blößen zum Angriffe reizen wird.

Die psychologische Vernunftidee würde diesen Namen

*) Einfassung und Verzierung ändert nichts an der Sache selbst; die Klinge ist jederzeit metaphysisch, oder das Gewehr hat, wie der Degen manches Stutzers, gar keine Klinge.

gar nicht verdienen; wenn sie nicht eine Bedeutung zuließe, in welcher sie schlechterdings unwiderlegbar ist. In dieser Bedeutung aber, durch welche der Materialismus allerdings widerlegt wird, kündigt die Vernunft durch die notwendige Vorstellung von der unausgedehnten vorstellenden Substanz nichts weiter an, als „daß es unmöglich sei, das Subjekt unserer Vorstellung als etwas den Raum erfüllendes, das sich nur durch den äußeren Sinn vorstellen läßt, vorzustellen.“ Der Materialist ist also keineswegs berechtigt, irgendein Prädikat, z. B. die Zerstörbarkeit, das nur auf die Substanz, die sich im Raume vorstellen läßt, anwendbar ist, auf die Substanz anzuwenden, der alle Vorstellbarkeit im Raume widerspricht.

Der Spiritualist, der aus der bloßen Idee eine völlige Erkenntnis macht, hält das Merkmal des Unausgedehnten für eine Eigenschaft, die der Substanz der Seele an sich selbst und unabhängig von der in der Natur unseres Vorstellungsvermögens gegründeten Vorstellbarkeit zukäme. Da er also die Negation der Ausdehnung an dem vorstellenden Subjekte keineswegs von der, in der Natur des Gemütes gegründeten, Unmöglichkeit dieses Subjekt im Raume vorzustellen ableitet; so gesteht er eben dadurch dem Materialisten ein, daß die Nichtvorstellbarkeit im Raume kein Grund sei, der Seele die Ausdehnung abzusprechen. Beide Gegner haben es alsdann mit der Seele als einem Dinge an sich zu tun; über dessen Natur (da einer genau so viel als der andere davon weiß, und folglich keiner dem andern überlegen sein kann) ihr Streit ewig fortdauern muß. Der Anhänger des moralischen Erkenntnisgrundes hingegen hält sich streng an den bescheidenen Sinn der psychologischen Vernunftidee. Zufrieden, daß er den Materialisten beweisen könne, es lasse sich kein Prädikat, welches Ausdehnung voraussetzt, dem vorstellenden Subjekte beilegen, ohne nicht wesentliche

Gesetze des Erkenntnisvermögens zu verkennen, — glaubt er darum keineswegs, die Substanz der Seele an sich selbst besser zu kennen, als der Materialist, und mit dem Spiritualisten beweisen zu können, daß diese Substanz an sich einfach sei. Er findet den zureichenden Grund, die Unsterblichkeit der, ihrer Natur nach ihm unbegreiflichen, Seele zu glauben, in der praktischen Vernunft, die, um diese Überzeugung zu bewirken, von der theoretischen nichts weiter als des Beweises bedarf, daß sich die Zerstörbarkeit der Seele nicht beweisen lasse, und daß die Seele, soweit sie vorstellbar ist, von allen Körpern, soweit sie vorstellbar sind, unterschieden werden müsse. Ihm ist die psychologische Vernunftidee zu seinem Überzeugungsgrunde zwar unentbehrlich; aber auch nur als Schutzwehre brauchbar.

Der entgegengesetzte und gegenwärtig noch so gemeine Gebrauch, oder vielmehr Mißbrauch jener Idee, der sie aus der Schutzwehre zur Grundfeste macht, ist es allein, was ich unter dem metaphysischen Erkenntnisgrunde der Unsterblichkeit verstehe. Da es der bisherigen Philosophie (wie ich in meinen ersteren Briefen aus den mannigfaltigen Mißverständnissen und Streitigkeiten, durch welche sie bisher an der Erfüllung ihres großen Berufes gehindert wurde, zu zeigen gesucht habe) an durchgängig bestimmten und völlig entwickelten Begriffen von Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit, und dem Verhältnisse dieser verschiedenen Vermögen untereinander, gefehlt hat; da der wesentliche Unterschied zwischen den Vorstellungen der Vernunft (den Ideen), den Vorstellungen des Verstandes (den Begriffen), und den Vorstellungen der Sinnlichkeit (die bezogen auf das Vorstellende — Empfindungen, aufs Vorgestellte aber — Anschauungen sind) gänzlich verkannt wurde; da man das Anschauen mit dem Denken; und das Denken, das dem Verstande eigentümlich ist, mit dem Denken, das der Vernunft allein zukommt, ver=

wechselte; nicht wußte, daß nur die Sinnlichkeit allein anzuschauen, der Verstand nur das Angeschaute, die Vernunft hingegen nur das Nichtanschauliche, und folglich Übersinnliche zu denken vermag: — so hat man auch das Erkennen, welches der Kritik der Vernunft zufolge (in Rücksicht auf Gegenstände, die nicht etwa bloße Formen der Vorstellungen sind) nur dem Verstande und der Sinnlichkeit zusammen genommen zukommt, und Denken und Anschauen zugleich ist, gänzlich verkannt, und dasselbe bei jeder Gelegenheit mit dem notwendigen Denken durch Vernunft, mit dem Vorstellen des Übersinnlichen, mit dem Denken des Unbegreiflichen vermengt. Die Gottheit und die Substanz der Seele, denen alle sinnliche Vorstellung widerspricht; sie die durch keine Anschauung vorstellbar, daher dem Verstande unbegreiflich, und in beiden Rücksichten durchaus nicht erkennbar sind, wurden durch jenes alte und allen Spiritualisten gemeinschaftliche Mißverständnis, welches der Sinnlichkeit beim Erkennen keine andere Rolle anwies, als die Erkenntnis zu verwirren, den Verstand hingegen die Dinge, wie sie an sich selbst sind, anschauen ließ, in das Gebiet der erkennbaren Dinge versetzt. Selbst diejenigen, welche die Natur der Seele unbegreiflich nannten (freilich ohne von der Bedeutung dieses Wortes einen bestimmten Begriff zu haben), erklärten wenigstens die Einfachheit und Substanzialität derselben für erkennbar, weil sie das allerdings notwendige Denken dieser Merkmale für eine wirkliche Anschauung der Seele an sich selbst hielten, und durch dasselbe wirkliche Eigenschaften, die dem vorstellenden Wesen unabhängig von seiner bloßen Vorstellungsart zukämen, erkannt zu haben glaubten. Das Gedachtwerdenmüssen des Vorstellenden als unausgedehnte Substanz, war ihnen ebensoviel als ein wirkliches Erkanntsein desselben unter diesen Merkmalen; die sie nicht subjektiv aus der bloßen Form des Vor-

stellungsvermögens, sondern objektiv aus der Seele als einem Dinge an sich genommen zu haben meinten. Und so wurde die in Rücksicht auf ihren eigentlichen Ursprung mißverstandene Notwendigkeit der psychologischen Idee zum Erkenntnisgrunde der sogenannten Spiritualität, deren Verteidiger gerade das Unbegreifliche an der Seele, die Substanzialität und Einfachheit, zu begreifen wähnen; während sie das Begreifliche an ihr, das Vorstellungs- und Erkenntnisvermögen, gewöhnlich als unbegreiflich dahingestellt sein lassen.

Daß die Seele durch den äußeren Sinn nichts als Körper, und durch den inneren nichts als ihre eigenen Vorstellungen, — sich selbst aber in ihrem Unterschiede von ihren Vorstellungen so wenig anzuschauen vermag, als das Auge, das bei allem Sehen nur das Sehende sein muß, nie das Gesehene werden kann, hat schon Locke ziemlich bestimmt angedeutet. Kant hingegen hat diese wichtige Bemerkung zur völligen Gewißheit eines wissenschaftlichen Lehrsatzes dadurch erhoben, daß er ihren Beweis in der von Locke noch gänzlich verkannten Natur der Sinnlichkeit gefunden hat. Inwiefern seiner Theorie zufolge der bloße Raum die in der Beschaffenheit des äußeren Sinnes gegründete Form der äußeren Anschauung, und die bloße Zeit die in der Beschaffenheit des inneren Sinnes gegründete Form der inneren Anschauung ist; ein Gegenstand aber nur insofern anschaulich sein kann, als er unter der Form der Anschauung vorstellbar ist: so muß jeder Gegenstand des äußeren Sinnes, er mag an sich wie immer beschaffen sein, als etwas den Raum erfüllendes, als ausgedehnt; — und alles dem inneren Sinn Anschauliche als etwas die bloße Zeit allein Erfüllendes, als Veränderung vorgestellt werden. Hieraus ergibt sich:

Erstens, daß keine Substanz anschaulich, und inwiefern Anschaulichkeit Bedingung der Erkennbarkeit ist,

auch erkennbar sein könne, als die im Raume vorstellbare, und folglich ausgedehnte. Denn das nicht im Raume, sondern in der bloßen Zeit Anschauliche ist als bloße Veränderung in uns, und folglich schlechterdings nicht als Subsistenz vorstellbar. Das anschauliche, und folglich auch erkennbare Subsistieren kann nur Beharren im Raume sein.

Zweitens, daß das durch den inneren Sinn Anschauliche, und insofern Erkennbare, nur die Vorstellung sei, und zwar nur als Veränderung in uns, inwiefern sie den inneren Sinn affiziert, und Empfindung ist.

Drittens, daß das vorstellende Subjekt als Substanz durchaus nicht erkennbar sei; weil es nicht angeschaut werden kann; nicht durch den äußeren Sinn, wie sich von selbst versteht; und nicht durch den inneren, weil dieser nur Veränderungen, und keine Subsistenz vorzustellen vermag.

Viertens, daß das vorstellende Subjekt keineswegs als ausgedehnt vorgestellt werden könne; weil es sonst als etwas den Raum erfüllendes, und daher durch den äußeren Sinn, und folglich als etwas von sich selbst Verschiedenes vorgestellt werden müßte.

Fünftens, daß das vorstellende Subjekt als Substanz nicht durch den Verstand, der nur das Anschauliche denkt; sondern lediglich durch Vernunft, im Selbstbewußtsein, vorgestellt werden könne, und folglich schon in der Eigenschaft eines Gegenstandes der bloßen Vernunft, als von der Zeit unabhängig, als nicht in der Zeit bestimmbar, und folglich als unveränderlich vorgestellt werden müsse; ohne darum unter diesem Merkmale, wie das Beharrliche im Raume, erkennbar zu sein.

Sechstens, daß dem vorstellenden Subjekte die Einfachheit nur insofern zukomme, als dasselbe nicht durch den äußeren Sinn und durch den Verstand — und die Unveränderlichkeit — als es nicht durch den

inneren Sinn, sondern lediglich durch Vernunft, vorstellbar ist; die keine anderen Prädikate als solche, die in den notwendigen Gesetzen ihres Denkens gegründet, und insofern ewig sind, vorzustellen vermag.

Siebentens, daß das vorstellende Subjekt, als sogenannte denkende Kraft, ebensowenig erkannt werden könne; inwiefern unter Kraft die Substanz, welche Ursache ist, verstanden wird; und daß folglich von dieser Kraft nichts als das bloße Vermögen an den in seiner Natur vor aller Vorstellung bestimmten Formen der Vernunft des Verstandes und der Sinnlichkeit erkennbar sei.

Wenn es nun mit diesen Resultaten seine Richtigkeit hat: so sind durch dieselben die alten Streitigkeiten zwischen den Materialisten und Spiritualisten auf immer beigelegt, ohne daß der Supernaturalismus, oder der dogmatische Skeptizismus zur Vermittlung herbeigerufen werden dürfte. Es wird auf einmal begreiflich, wie der Materialist, der die notwendige Ausdehnung der durch Verstand und Sinnlichkeit — und der Spiritualist, der die Einfachheit und Unveränderlichkeit der durch bloße Vernunft vorstellbaren Substanz vor Augen hatte — zu ihren Überzeugungen von der Natur der Seele gelangt sind; nämlich durch ein gemeinschaftliches Verkennen der Vermögen des Gemütes. Sie unterscheiden sich nur dadurch voneinander, daß jeder ein anderes und in einem anderen Vermögen bestimmtes Merkmal der Dinge, inwiefern sie vorstellbar sind auf die Dinge an sich übertragen hat. Aber ebenso einleuchtend ist es, daß durch dieses gehobene Mißverständnis, sobald die Prinzipien, durch die es gehoben wird, allgemein geltend geworden sind, aller Materialismus und Spiritualismus auf immer von selbst aufhören, und der unhaltbare, ohnehin nur dem vierten Teile der philosophischen Welt bisher brauchbare, metaphysische

Erkenntnisgrund für das zukünftige Leben dem moralischen den Platz räumen müsse.

Sollten Sie, lieber Freund, meine bisherige Erörterung, bei der ich mich freilich von den gewöhnlichen Vorstellungsarten, ja auch selbst von der Ihrigen, ziemlich weit entfernen mußte, und wozu ich mir Ihre verdoppelte Aufmerksamkeit hätte erbitten sollen, nach wiederholter Durchlesung nicht ganz genugtuend finden; so schlage ich Ihnen folgenden kürzeren Weg vor. Ziehen Sie sich selbst zu einer strengen Rechenschaft über die Vorstellung, die Sie sich bisher von der Substanz der Seele gemacht haben. Da ich weiß, wie sehr Sie Ihre Phantasie im Zaume zu halten wissen; so kann ich das Resultat dieser Untersuchung leicht vorhersagen. Diese Substanz ist Ihnen ein unbekanntes und unbegreifliches Etwas, von dem Sie nichts weiter wissen, als daß es das Subjekt Ihrer Vorstellungen ist, welches von Ihnen als einfach gedacht wird, weil Sie dasselbe von allen Körpern, — und als Substanz, weil Sie es von allen seinen Vorstellungen, den Veränderungen in ihm, unterscheiden müssen. Haben Sie diese Unterscheidung vorgenommen, die doch vorgenommen werden muß, wenn Sie nicht die Substanz mit bloßen Akzidenzen verwechseln wollen — welches Merkmal bleibt Ihnen dann noch übrig, um dadurch diese Substanz unter die Erkennbaren zu reihen? Das Merkmal des Subjektes? Aber das Subjekt, inwiefern es durch kein Prädikat bestimmt ist, bedeutet nichts als das logische Ding, worauf ein Prädikat bezogen werden muß. — Das Merkmal des Unausgedehnten? — Aber durch den bloßen Mangel an Ausdehnung, ein negatives Prädikat, kann das übrigens bloß logische Subjekt zu keinem rellen erhoben werden. Also wohl nur das Merkmal der Denkkraft? — Aber wenn dadurch nicht das bloße Vermögen zu denken bezeichnet werden soll: so muß Kraft die Substanz, welche

Ursache der Vorstellung ist, heißen; und dann wird das fehlende Merkmal der reellen Substanzialität wieder bloß vorausgesetzt. Verstehen Sie aber unter Kraft das bloße Vermögen zu denken: so bleibt Ihnen bei aller Kenntnis, die von diesem Vermögen möglich ist, die Substanz, welcher dies Vermögen angehört, unbekannt. Ist aber das vorstellende Subjekt auch wirklich Ursache seiner Vorstellungen? und inwiefern? Ist sein Vermögen bloße Spontaneität? oder muß es nicht auch aus einer Rezeptivität bestehen, welcher der Stoff zu den Vorstellungen äußerer Gegenstände durch Eindruck von außen gegeben werden muß? und ist in diesem Falle nicht wenigstens die äußere Vorstellung das Produkt zweier verschiedenen Kräfte, des Subjektes in uns, und der Objekte außer uns; wobei die eine nur durch die Einwirkung der anderen gezwungen entgegen wirkt? Ist nicht selbst der höhere Grad von Tätigkeit, der sich beim Urteile (inwiefern dasselbe kein mittelbares, das ist, kein Vernunftschluß, sondern ein unmittelbares, anschauendes, Urteil ist) äußert, an die in der ursprünglichen Beschaffenheit der Empfänglichkeit gegründete Form der Anschauung gebunden, und hängen also nicht selbst die Vorstellungen des Verstandes zum Teil keineswegs von positiver Kraft allein, sondern auch von einem sich bloß leidend verhaltenden Vermögen ab? Was bleibt hier also für den Begriff einer Kraft übrig, als die Selbsttätigkeit der Vernunft, die freilich durch keinen Eindruck gezwungen, und an kein leidendes Vermögen gebunden, und insofern frei, und als eigentliche Kraft wirkt; aber gleichwohl in Rücksicht auf die Materialien, die ihr der Verstand vorhalten muß, der Sinnlichkeit nicht entbehren kann? Wenn Sie also nicht die drei besondern tätigen Vermögen des Gemütes, durch die für sich allein keine Vorstellung zustande käme, mit der vorstellenden Kraft, der vollständigen Ursache der

Vorstellungen, verwechseln wollen: so können Sie sich diese Kraft nur als das Resultat der Zusammenwirkung des vorstellenden Subjektes und der Außendinge denken. Sondern Sie alsdann den Anteil, den das vorstellende Subjekt an dieser Kraft hat, ab: so erhalten Sie das bloße Vorstellungsvermögen, die Theorie desjenigen, was das vorstellende Subjekt beim Vorstellen vermag; keine Wissenschaft der vorstellenden Kraft, noch weniger der Substanz, welcher das bloße Vorstellungsvermögen angehört.

Und nun lassen Sie uns sehen, was aus den Merkmalen der Substanz, des Einfachen und der Denkkraft, aus denen die Idee eines Geistes besteht, und die den ganzen Stoff der rationalen Psychologie ausmachen, in Rücksicht auf die religiöse Grundwahrheit vom zukünftigen Leben notwendig erfolgen müsse. Nach dem, was ich soeben über die psychologische Vernunftidee gesagt habe, kann ich hoffen, daß Ihnen meine Behauptung weniger sonderbar vorkommen wird, wenn ich sage: Dieser Erfolg ist kein anderer als Gleichgültigkeit, oder Schwärmerei; je nachdem man sich jene Idee entweder in ihrer natürlichen Leerheit und Inhaltslosigkeit denkt, oder dieselbe mit unnatürlichen Anschauungen durch Hilfe der Einbildungskraft ausfüllt.

In eben dem Verhältnisse, als ein kaltblütiger, spekulativer Kopf mit sich selbst einig ist; nach seinen Grundsätzen konsequenter denkt, und seine Begriffe gegen alle heterogene Zusätze zu bewahren weiß: wird er auch seine Vernunftidee von der Natur eines Geistes rein, das heißt von allen Blendwerken der Imagination ebenso frei erhalten, als er sie von allen Anschauungen der Sinnlichkeit leer gefunden hat. Aber auch in eben dem Verhältnisse wird diese Idee, deren Gegenstand ihm unbegreiflich ist, diese Substanz, die sich dem Blicke seines Geistes um so mehr entzieht, je mehr er alle Sehnerven

anstrengt, um sie auszuspähen, dieser Geist, der sich nur denken läßt, dies bloße Gedankending, weniger Interesse für ihn haben müssen. Das Etwas, das in ihm denkt und empfindet, das er aber von allen seinen Gedanken und Empfindungen, das heißt von allem, was er an diesem Etwas Wirkliches erkennt, — das er von allen Körpern, selbst von der, seine äußeren Empfindungen modifizierenden Organisation, das heißt von allem, was er außer diesem Etwas Wirkliches erkennt, — wesentlich unterscheiden muß; dieses Etwas, das er als Einfach denkt, weil er es nicht als ausgedehnt; als Substanz, weil er es nicht als Akzidenz vorstellen kann; als vorstellend, weil er alle seine Vorstellungen darauf beziehen muß; als unbegreiflich, weil es als das Begreifende nicht begriffen werden kann, bei jeder Vorstellung vorausgesetzt werden, und auch dann, wenn es sich durch das Prädikat vorstellend selbst denkt, als Subjekt nie sich selbst Objekt werden kann; mit einem Worte, dieses vorstellende, einfache und substanzielle Etwas = x kann nichts auf ihn wirken, so wenig als er darauf wirken kann; greift in keine seiner Vorstellungen, Neigungen und Handlungen ein; und ist weder ein Gegenstand seines Hasses noch seiner Liebe; eben weil es für ihn = x ist. So wichtig ihm sein Ich sein muß, inwiefern dasselbe mit seiner Organisation eine Person ausmacht, und mit dem darauf bezogenen Zustande des Vorstellungs- und Begehrungsvermögens, der sich durch die Vorstellungen und Neigungen äußert, in einer einzigen Idee (der reichhaltigsten, klärsten, aber auch undeutlichsten unter allen) vorgestellt wird: so unwichtig muß ihm die übersinnliche Hälfte seiner Person sein, die er nicht nur von der anderen Hälfte, die er durch den äußeren Sinn kennt, trennen, sondern sogar von allem, was ihm der innere Sinn vorhält, von allen Vorstellungen, und sogar vom Vorstellungsvermögen unterscheiden muß, um dasselbe als Substanz kennenzu-

lernen; und welches ihn für die Mühe aller dieser Abstraktionen mit dem Aufschlusse belohnt, „daß es ein Subjekt sei". Weiß er nun von keinem anderen Erkenntnisgrunde des zukünftigen Lebens, als demjenigen, der von jenen anschauungslosen Vorstellungen der Einfachheit und Substanzialität hergenommen ist: so kann er sich nur insofern ein fortgesetztes Dasein nach dem Tode versprechen, als er das besagte Etwas ist, auf welches keine der ihm bekannten Bestimmungen erkennbarer Gegenstände paßt, und bei dem er sich nichts als das Subjekt derjenigen Vorstellungen denken kann, die während seines Lebens in seiner inneren Erfahrung vorgekommen sind, und von denen er nicht wissen kann, ob sie auch dann noch vorkommen werden, wenn mit seinem Körper die fünf Modifikationen des äußeren Sinnes (von denen ein so großer und beträchtlicher Teil seiner Vorstellungen und der Zustand des Vorstellungsvermögens selbst abhängt), und sogar auch dasjenige Beharrliche im Raume, woran das empirische Bewußtsein seiner Persönlichkeit gebunden war, weggefallen sein wird. Da also die metaphysisch demonstrierte Fortdauer nach dem Tode nur dasjenige trifft, was er von seinem Selbst nicht kennt, alles dasjenige aber, was er während seines Lebens kennengelernt hat, entweder geradezu von der künftigen Existenz ausschließt, oder ihn wenigstens darüber in Ungewißheit läßt; so muß dem konsequenten Denker sein künftiges Dasein in der unsichtbaren Welt ungefähr ebenso gleichgültig sein, als sein voriges Dasein im Reiche der Möglichkeiten.

Man klagt nicht ganz ohne Ursache, daß der wohltätige Einfluß der Religion auf die Moralität in eben dem Verhältnisse abnehme, als die Aufklärung des Zeitalters zunimmt; daß die Grundwahrheiten der Religion, die sonst der vornehmste Gegenstand der spekulativen Philosophie waren, und ewig der

vornehmste Zweck derselben bleiben müssen, von den besten philosophischen Köpfen unserer Zeit, nicht selten bezweifelt, weit öfter aber gar mit Stillschweigen übergangen werden; und daß vorzüglich der große und wichtige Gedanke des zukünftigen Lebens gemeiniglich in den Schriften und Unterredungen derjenigen am allerwenigsten vorkäme, welche die größten Fähigkeiten und den nächsten Beruf hätten, denselben dem höchsten Grade der für ihn möglichen Evidenz näher zu bringen. Das sonderbarste dabei ist unstreitig, daß die Ursache aller dieser Klagen in der philosophischen Welt hauptsächlich von dem Zeitpunkte an überhand genommen hat, seitdem Descartes die Vernunftidee von der Geistigkeit der Seele in ihrem wesentlichsten Merkmale festgesetzt, und damit an die Demonstration der Unsterblichkeit gleichsam die letzte Hand gelegt hat. Allein eben dieser Umstand, der dem ersten Anblicke nach das Rätsel noch tiefer einzuhüllen scheint, wird uns, genauer besehen, die Auflösung desselben an die Hand geben.

Solange die Merkmale, aus welchen die Idee der Geistigkeit zusammengesetzt ist, noch nicht vollständig entwickelt waren, solange konnte diese Idee, auch von dem scharfsinnigsten Denker, nicht in ihrer eigentümlichen Reinheit und Leerheit von allem Stoffe der Sinnlichkeit und der Imagination gedacht werden. Eben die Unvollständigkeit der unentwickelten Idee machte die Ergänzung derselben durch Vorstellungen der Sinnlichkeit und Imagination zugleich möglich und notwendig; und beide sonst so verschiedene Vorstellungsarten flossen in ein verworrenes Ganze zusammen, ohne daß ihr Widerspruch untereinander sichtbar werden konnte. So hatte man zum Beispiel vor dem Descartes den Begriff des Einfachen zwar schon von dem Begriffe des Zusammengesetzten, aber noch nicht von dem Begriffe des Ausgedehnten deutlich genug unterschieden. In-

dem man sich daher den Geist nicht ganz ohne Ausdehnung dachte, wenigstens die Ausdehnung nicht geradezu davon ausschloß, so wurde an der Substanzialität des Geistes das Beharrliche im Raume nicht vermißt, ohne welches sich keine wirklich erkennbare Substanz denken, viel weniger aber beweisen läßt. Gewann nun die Idee der einfachen Substanz durch die metaphysische Entdeckung des Descartes einerseits ihre Vollendung, so verlor sie andererseits die letzte Unterstützung, die sie bisher von der Sinnlichkeit erhalten hatte; denn von nun an konnte die Seele nicht mehr ohne Widerspruch als etwas Beharrliches im Raume gedacht werden. Die letzte Regel, wie man sich einen Geist denken sollte, war nun gefunden: aber damit war auch der letzte Faden abgeschnitten, wodurch die Phantasie die Idee des Geistes an die Reihe erkennbarer Gegenstände gebunden hielt. Freilich ließ man sich darum noch nicht im Traume einfallen, daß man durch bloße reine Vernunft keinen erkennbaren Gegenstand vorstellen könne, und man hypostasierte daher noch immer das von der Organisation und allen Vorstellungen unterschiedene Subjekt der Seele, wie vorher; allein mit sehr verschiedenem Erfolge. Die nunmehr reine Form der Idee paßte von nun an schlechterdings auf keine Materie im sämtlichen Gebiete der Erfahrung, und für den ganzen Stoff, den man ihr ohne Widerspruch unterlegen konnte, blieb nun nichts mehr übrig, als der ebenfalls leere Begriff eines Etwas = x, das darum nicht aufhörte, ein wahres x zu sein, weil es in der Demonstration als ein in der Eigenschaft der Substanzialität und der Einfachheit erkennbares x angenommen wurde. Der Kaltsinn der Philosophen in Absicht auf das zukünftige Leben ist also, von dieser Seite betrachtet, nicht ganz ohne Entschuldigung. Er ist vielleicht öfter, als sie es selbst merken, eine sehr natürliche Wirkung des angeblich erkannten x, auf welches jeder denkende Kopf auf

dem Wege der demonstrativen Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele in eben dem Verhältnisse mehr oder weniger stoßen muß, als er sich bei der Bestimmung seines Begriffes von der Geistigkeit, mehr oder weniger genau an die Regel der reinen Vernunft hält.

Durch eben dieselbe Leerheit der Vorstellung, durch welche der metaphysische Erkenntnisgrund auf der einen Seite Gleichgültigkeit bei der religiösen Überzeugung hervorbringt, erzeugt er auf der anderen Seite Schwärmerei; und das Interesse der moralischen Religion verliert nicht weniger dabei, wenn die Vernunftidee, auf welche die Grundwahrheit der Religion durch Demonstration gebaut wird, durch die Phantasie ausgefüllt, als wenn sie leer gelassen wird.

Es ist unleugbar, daß sich nur sehr wenige Menschen, und sogar auch unter den philosophierenden Spiritualisten die wenigsten, die metaphysischen Merkmale, aus denen die Idee der Geistigkeit besteht, rein zu denken vermögen. Teils sind die Köpfe nicht sehr zahlreich, welche die künstlichen Notionen des Unbegreiflichen überhaupt regelmäßig aufzufassen und unverändert festzuhalten imstande sind; und teils sind nicht alle Herzen, die solchen Köpfen angehören, aufgelegt genug, es in einer so wichtigen Angelegenheit bei anschauungslosen Ideen bewenden zu lassen. Die Phantasie der meisten erzeugt daher aus den Materialien der Sinnlichkeit den Stoff, womit sie entweder den noch unvollständigen Vernunftbegriff von der Natur eines Geistes ergänzt, oder den vollständigen, aber eben darum auch leeren, ausfüllt. Daher die auffallende Verschiedenheit der Vorstellungsarten, worunter die Idee vom Geiste auch bei denjenigen Schriftstellern vorkommt, die von einerlei Definition ausgehen; in ihren Worterklärungen von Substanz, Einfachheit, Denkkraft usw. genau übereinstimmen; und folglich über die Regel, wie ein Geist ge-

dacht werden soll, vollkommen einig zu sein scheinen; — allein in ihren daraus gefolgerten Lehrsätzen ebensosehr voneinander abweichen; und wenn sie auch gemeinschaftlich die Seele mit der aus Leib und Seele bestehenden Person, Geist mit Mensch verwechseln; gleichwohl durch die Verschiedenheit der von der Organisation entlehnten Merkmale, womit sie den Geist ausstatten, so vielerlei Geister aufstellen als sie Bücher darüber schreiben, oder verbesserte Ausgaben derselben veranstalten. Die unverkennbare Gleichförmigkeit der metaphysischen Grundlinien, nach welchen ihre psychologischen Ideale gezeichnet sind, verrät ebenso deutlich den Zirkel und Maßstab der reinen Vernunft, als die Verschiedenheit des eigentlichen Inhalts und des Kolorits — den Pinsel und die Farben der Imagination. Die Vernunft, die an keinem übersinnlichen Ideale etwas billigen kann, das nicht ihr eigenes Werk ist, protestiert indessen immer nachdrücklicher und allgemeiner gegen alle Ähnlichkeit jener übermalten Grundlinien mit der Natur eines Geistes, von der sie wenigstens so viel weiß, daß dieselbe durch nichts von allem demjenigen bezeichnet werden dürfe, was sich durch Sinnlichkeit und Imagination vorstellen läßt. Allein je mehr es der Vernunft auf der einen Seite gelingt, ihrem *reinen* Begriffe von Geistigkeit, oder vielmehr den Regeln, die sie für diesen Begriff vorschreibt, Eingang zu verschaffen: desto geschäftiger erscheint auf der anderen Seite die Phantasie, um sich in ihrem alten Besitze zu erhalten, aus welchem sie durch jene Regeln verdrängt wird.

Je weniger sich die Vernunft bei zunehmender Festsetzung und Verbeitung ihrer entwickelten Begriffe von übersinnlichen Gegenständen die Leerheit dieser Begriffe verbergen kann, und je weniger sich diese *Leerheit* mit den Angelegenheiten des Begehrungsvermögens, und selbst mit dem Interesse der *praktischen Vernunft* verträgt: desto mehr sieht sie sich (wenn ihr

nicht eine andere Hilfsquelle eröffnet wird) notgedrungen, die Phantasie in eben das Gebiet einzuladen, aus welchem sie dieselbe durch unwiderrufliche Gesetze verwiesen hat. Die auffallendsten Beispiele hiervon finden Sie in einigen der vorzüglichsten Schriften, welche wir im vorigen Jahrzehnt über die erste Grundwahrheit der Religion, ihren Erkenntnisgrund, und über die Idee der Gottheit erhalten haben, und die meiner Überzeugung nach der lebendigste Ausdruck der Verlegenheit sind, in welcher sich die Vernunft befindet, indem sie das Mißverhältnis zwischen ihren wesentlichsten Bedürfnissen und den bisherigen Mitteln dieselben zu befriedigen gewahr wird, und genötigt ist, gegen ihre eigenen Gesetze, wodurch sie die Schwärmerei zu Paaren treibt, zu handeln, um dem Eindringen des grübelnden Unglaubens Schranken zu setzen. Auf diese Art erkläre ich mir nicht nur die etwa mehr als jemals häufigen und ungestümen Bemühungen der offenbaren Schwärmer, um wieder gut zu machen, was kalte Vernunft verderbt, zu bedecken, was sie aufgedeckt, und auszufüllen, was sie ausgeleert hat: sondern vorzüglich den sonderbaren und merkwürdigen Krieg, welchen Männer von lebhafter Imagination und nicht gemeinem Scharfsinne der neueren sowohl als der älteren spekulativen Philosophie, oder eigentlicher, der Form der reinen Vernunft, ohne sie zu kennen, angekündigt haben. Die leere Vernunftidee empört sie. Sie wollen durchaus anschauende Begriffe, Sachkenntnisse, Fakta, und glauben dieselben bald in der Geschichte, bald in der Naturkunde gefunden zu haben. Zuweilen kommt ihnen bei diesen Entdeckungen auch ein dichterischer Genius zustatten, dem der philosophische Geist, mit dem er in einem und eben demselben Kopfe zusammen trifft, gemeiniglich die rechte Hand lassen muß, und erspart ihnen durch seine plastische Kraft die kritische Untersuchung: ob sich denn auch ein übersinnlicher Gegenstand durch sinnliche Begebenheiten

und Erscheinungen beweisen, oder auch nur erläutern lasse? und ob daher Gott und Geister durch anschauende Begriffe vorgestellt werden können? — Denn er schafft sich solcher Begriffe, soviel er nötig hat; verändert eigenmächtig die althergebrachten und allgemein angenommenen Bedeutungen der Worte; hebt zwischen den Begriffen den Unterschied auf, der doch an den Gegenständen derselben in der Erfahrung vorkommt, und macht dafür ihr gemeinschaftliches Merkmal zum wirklichen Gegenstand; amalgamiert Begriffe und Anschauungen, Notionen und Bilder, Ideen und Sachen, gewagte Vermutungen und einleuchtende Analogien, Wahrscheinlichkeiten und Demonstrationen; — woraus er denn jene originelle und wunderbare Masse von Realitäten, Wirklichkeiten und Kräften erhält, womit er die leere metaphysische Gedankenform (denn freilich weiß auch er keine andere), so nachdrücklich und so voll anpfropft, daß sie darüber zu Trümmern geht. — Wie sehr müßte nicht das ohnehin entschiedene Übergewicht der Phantasie über die Vernunft in Rücksicht auf die Religion verstärkt werden, wenn Schriften dieser Art auf die herrschenden Vorstellungsarten Einfluß bekämen; und wenn nicht die in denselben herrschende Dunkelheit, die nur durch das Wetterleuchten des Witzes erhellt wird, und eine natürliche Folge der gemißhandelten Vernunftbegriffe ist, den größeren Teil des lesenden Publikums gleich bei den ersten Blättern zurückschreckte.

So verfährt die Phantasie auch sogar philosophischer Köpfe mit der ersten Grundwahrheit der Religion; und so würde sie auch mit der zweiten verfahren, wenn man gewöhnlich bei dieser ebenso streng und allgemein auf Demonstration dränge, wie bei jener, mit der man auch diese zugleich erwiesen zu haben glaubt. Denn alsdann würden die Merkmale, aus welchen die Idee der Geistigkeit besteht, in ihrer notwendigen Reinheit und Leerheit ebenso sichtbar, und ebenso wirk-

sam werden; sie würden die Bilder der Phantasie mit gleicher Lebhaftigkeit zurückstoßen und anziehen, und eben dasselbe Schauspiel geben, das uns neuerlich die theologische Vernunftidee gegeben hat. Wenn also die Phantasie bei der Idee der Geistigkeit gegenwärtig weniger Lärmen und Aufsehen erregt, so geschieht dieses, weil sie etwas weniger in ihrem Besitze beunruhigt wird, kraft dessen sie diese Idee von ihrem ersten Aufkeimen an, zu ergänzen, oder eigentlicher zu verfälschen, gewohnt war; wie die Geschichte des psychologischen Vernunftbegriffes, der ich meinen nächsten Brief widmen werde, umständlicher zeigen wird.

Zehnter Brief

Grundlinien zur Geschichte der Idee eines Geistes

Daß die Untersuchungen über den Unterschied zwischen Seele und Körper unter die frühesten Fortschritte des menschlichen Geistes auf dem Wege seiner Entwicklung gehören, muß Ihnen, mein Lieber, bei Ihrer genauen Bekanntschaft mit den Überbleibseln aus den ältesten Zeiten der morgenländischen und griechischen Philosophie vorlängst aufgefallen sein; würde sich aber, wenn auch alle Urkunden verloren gegangen wären, schon aus der bloßen näheren Betrachtung der Natur unseres Erkenntnisvermögens ergeben müssen. Gleich mit der ersten Morgendämmerung der Vernunft mußte sich das vorstellende Ich, dem Gesetze des Bewußtseins gemäß, von jedem vorgestellten Gegenstande, und folglich auch schon darum vom Körper, insofern dieser unter jenen Gegenständen vorkommt, unterscheiden. Ebenso machten die Gesetze der Sinnlichkeit die wesentliche Unterscheidung zwischen den Gegenständen des inneren und des äußeren Sinnes, das heißt zwischen

den Vorstellungen in uns und den Dingen außer uns, notwendig. Insofern nun alle Vorstellungen in uns dem Ich als ihrem Subjekte anhängen, der Körper aber, inwiefern er durch den äußeren Sinn vorgestellt wird, in die Reihe der Dinge außer uns gehört, mußte die beim Selbstbewußtsein unvermeidliche Unterscheidung zwischen dem vorstellenden Ich und dem vorgestellten Körper, einerseits durch Vorstellungen, die der innere Sinn, andererseits aber durch den Körper, den der äußere Sinn anschaut, versinnlicht, und dadurch auch schon in der Kindheit der Philosophie auffallend werden.

Man war daher vor aller philosophischen Untersuchung darüber einig, daß das Ich und der Körper zwei sehr verschiedene Dinge sein müßten; aber man wurde auch gleich mit der ersten Untersuchung über die Frage uneinig: worin der Unterschied zwischen diesen beiden Dingen bestände? Jene Einigkeit war eine notwendige Folge der ursprünglichen Einrichtung unseres Vorstellungsvermögens, durch welche jene Unterscheidung auch ohne Erkenntnis ihres Grundes erfolgen mußte. Diese Uneinigkeit hingegen war eine nicht weniger notwendige Folge der Unbekanntschaft mit jener Einrichtung, und der eben darum unvermeidlichen Mißverständnisse über den Grund der besagten Unterscheidung, zu welcher man sich, ohne zu wissen, wodurch, gedrungen fühlte. Der einzige Umstand, daß man schon von den ältesten Zeiten her über die Wirklichkeit des Unterschiedes zwischen Seele und Körper einig; aber bis auf die unsrigen herab über die Beschaffenheit dieses Unterschiedes entzweit war, würde Beweises genug sein, daß der menschliche Geist diesen Unterschied, ohne eigentlich zu wissen warum? angenommen, und daß folglich der Grund seiner Überzeugung von demselben nicht in wirklichen Einsichten, sondern, inwiefern dieser Grund in keinem bloßen Traume der Phantasie liegen kann, in den

unbekannten Gesetzen des Vorstellungsvermögens gelegen habe.

Und in der Tat hat sich auch dieser Grund bei der Zergliederung, welche die Kritik der reinen Vernunft mit dem Erkenntnisvermögen vorgenommen hat, wirklich vorgefunden; und es ist für diejenigen, welche dieses Werk verstanden haben, erwiesen, daß es kein anderer war, ist und sein wird, als die Regel, welche in der Natur der Vernunft, und in den Formen des inneren und äußeren Sinnes für die Vorstellung von der Seele bestimmt ist, und die sich vielleicht in folgender Formel am bequemsten ausdrücken läßt: Das Subjekt der Prädikate des inneren Sinnes, kann unmöglich durch Prädikate des äußeren Sinnes vorgestellt werden. Wenn Sie sich die Bedeutungen, welche diese Ausdrücke in meinem letzten Briefe erhalten haben, ins Gedächtnis zurückrufen: so werden Sie in denselben die psychologische Idee der einfachen vorstellenden Substanz erkennen, die, insofern sie unseren bisherigen Metaphysikern für Vernunfteinsicht galt, den Zankapfel zwischen den Materialisten und Spiritualisten abgegeben, und den Unterschied zwischen Seele und Körper so vielen Streitigkeiten ausgesetzt hat; — insofern sie hingegen als unerkannte Vernunftregel in der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens gegründet war, durch ihre Elemente die allgemeine und überwindliche Überzeugung von einem Unterschiede zwischen Seele und Körper bewirkte, der sich nicht demonstrieren, das heißt von dem sich kein objektiver, von dem Dinge an sich hergeholter, Grund angeben läßt.

Die psychologische Idee lag in Rücksicht auf ihre wissenschaftliche Form sehr lange unentwickelt unter den Grundbestimmungen des Vorstellungsvermögens. Ihre einzelnen Bestandteile kamen nur allmählich und sehr

langsam zum Vorschein, und erhielten nur nach langen Zwischenräumen ihre Vollständigkeit. Von dem Zeitpunkte der ersten unzweideutigen Spuren von Untersuchungen über den Unterschied zwischen Seele und Körper, die in der Geschichte vorkommen, vergingen Jahrtausende, bevor der Begriff der Substanzialität, und noch fast zweitausend Jahre darüber, bevor der Begriff der Einfachheit aus dem Chaos schwankender und unbestimmter Vorstellungen merklich genug hervortraten, und in ihren charakteristischen Merkmalen anerkannt wurden; und erst seit neun Jahren besitzen wir das Werk, welches durch eine vollendete Zergliederung des Erkenntnisvermögens die Prinzipien alles Begreiflichen erschöpft, und in denselben die noch immer verkannte Bedeutung, und den noch immer verfehlten Gebrauch der Begriffe der Substanz und des Einfachen völlig berichtigt hat. Wenn man also diese Begriffe für Vernunfteinsichten, für Erkenntnisse von der Seele, wie sie an sich beschaffen ist, annimmt: so sind sie weder so alt, noch so allgemein verbreitet, noch so einleuchtend, als die Unterscheidung zwischen Seele und Körper, die man durch sie demonstrieren will, und zu welcher sie angeblich geführt haben sollen. Als Vernunftregeln hingegen waren sie immer unter den vielen andern unerkannten Gesetzen unseres Erkenntnisvermögens enthalten, und konnten daher so wenig als viele andere ohne Erfolg sein. Ungefähr wie die Lichtstrahlen den Körpern die Farben gaben, auch bevor sie Newton bei dieser wohltätigen Wirkung ausgespäht hat: so haben die Gesetze unseres Vorstellungsvermögens, die durch die psychologische Idee ausgedrückt werden, die Unterscheidung zwischen Seele und Körper verursacht, auch bevor sie Kant in dieser Eigenschaft entdeckt hat. Und wie man vor Newton das Licht mißverstanden hat, indem man dessen Farben immer den Körpern an sich zueignete, und ihm

weiter nichts als die ebenfalls mißverstandene Beleuchtung derselben eingestand: so verkannte man vor Kant die Vernunft in ihrer psychologischen Idee, indem man die in der Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens gegründeten Regeln, nach welchen und aus welchen sie allein diese Idee hervorbrachte, auf die Substanz der Seele als ein Ding an sich übertrug, und der Vernunft nichts weiter einräumte, als das Vermögen jene Regeln, die doch ganz ihr eigenes Werk sind, von dem Dinge an sich, als innere Beschaffenheiten desselben, zu abstrahieren.

Wäre diese Unterscheidung zwischen Seele und Körper auf keinem anderen Wege zu erhalten gewesen, als durch Erkenntnis desjenigen, was Seele und Körper unabhängig von unserer Vorstellungsart an sich selbst sind: so hätte sie sich erst mit dem Zeitalter der Metaphysik einfinden, und den allmählichen Fortschritt, so wie überhaupt alle Schicksale, mit dieser Wissenschaft teilen müssen; so wäre sie auf die Metaphysiker allein eingeschränkt, und sogar auch unter denselben, so wie es ihr angeblicher Erkenntnisgrund wirklich war, der Gegenstand endloser Streitigkeiten gewesen. Allein als Folge notwendiger Gesetze unseres Vorstellungsvermögens mußte sie gleich unter den ersten Äußerungen des eigentlichen Vernunftgebrauches (z. B. bei jeder mit Selbstbewußtsein begleiteten Vorstellung von dem Leibe) vorkommen; daher ihr historisches Altertum; — mußte sie allen menschlichen Individuen mehr oder weniger einleuchten; daher ihre Popularität und allgemeine Verbreitung — konnten sich weder gründliche noch scheinbare Einwendungen gegen sie hervortun, und diejenigen, welche nachmals aus dem Mißverstande ihres Ursprunges erfolgen mußten, nie über die Grenzen der Schule hinaus wirken; daher die uralte und fortwährende Übereinstimmung, welche ihr unter den Entscheidungen des allgemeinen Menschenverstandes einen unverlierbaren Rang anweist.

Als ein Naturprodukt des menschlichen Geistes

hatte also die Unterscheidung zwischen Seele und Leib alle diejenigen Eigenschaften, die sie haben mußte, um die Schutzwehre der religiösen Grundwahrheit vom zukünftigen Leben abgeben zu können, Altertum, Popularität, allgemeine Verbreitung und Unwiderlegbarkeit; Eigenschaften, die selbst der stolzeste Metaphysiker von ihr zu behaupten Bedenken tragen würde, insofern sie von der Schule zu einem Produkte vorgeblicher Wissenschaft umgeschaffen, und als Grundfeste der religiösen Überzeugung gemißbraucht worden ist. — Unerkannt und unentwickelt leistete die psychologische Idee in ihren Elementen, und in der Bedeutung, die sie von der Kritik der Vernunft erhält, der Religion den einzigen Dienst, den sie derselben erweisen könnte, den diese von ihr nötig hatte, und den sie in der mehr versprechenden, aber nichts erfüllenden Bedeutung, die ihr in der Metaphysik nachmals beigelegt wurde, nimmermehr leisten konnte: „sie bewirkte nämlich die ebenso einleuchtende als unerklärbare Unterscheidung, die sich der Verwechslung und Vermengung der Seele und des Körpers so unüberwindlich entgegensetzt, daß auch die scheinbarsten und scharfsinnigsten Trugschlüsse nichts dagegen ausrichten können; und verhinderte dadurch, daß die in der moralischen Natur der Menschheit gegründete Erwartung des zukünftigen Lebens, durch den Tod und die Auflösung des Körpers keineswegs widerlegt werden konnte."

Eine vollständige Aufzählung und Erörterung der mannigfaltigen Formen, worunter sich der menschliche Geist in seiner Kindheit und früheren Jugend den Unterschied zwischen Seele und Körper versinnlichte, und wovon wir unter den Überbleibseln der ältesten Geschichte der Philosophie leider nur sehr wenige und unzuverlässige Proben aufzuweisen haben, gehört keineswegs zu den Grundlinien einer Geschichte der psychologischen Idee, die ich hier zu entwerfen gedenke. Zu meiner gegen-

wärtigen Absicht kann ich mich begnügen, einige jener Formen als Beispiele anzuführen, wie sehr die Resultate der kritischen Philosophie mit den Resultaten der Geschichte der Philosophie überhaupt übereinstimmen.

Die Phantasie, welche, während der langwierigen Minderjährigkeit der Philosophie, in dem Gebiete derselben die erste Rolle zu spielen hatte, war bei der Bestimmung des Unterschiedes zwischen Seele und Körper mehr, als bei irgendeinem andern Gegenstande sich selbst überlassen. Unter den Prädikaten, welche durch die innere Anschauung vorstellbar sind, kann durchaus nichts Beharrliches im Raume, und folglich auch kein Bild vorkommen, worunter das vorstellende Subjekt (auch dann, wenn sich dasselbe nicht von allen Prädikaten des inneren Sinnes unterscheiden müßte) sich selbst anzuschauen vermöchte. Und doch war ein solches Bild, bei fortgesetzter Aufmerksamkeit auf den Unterschied zwischen Seele und Körper, der philosophierenden Vernunft, bevor sie einen schon sehr beträchtlichen Grad von Entwicklung erreicht hatte, ebenso unentbehrlich als unvermeidlich. Es mußte dasselbe also von der Phantasie erzeugt werden, während das Bild des Körpers in der äußeren Anschauung gegeben war. Nach dieser Voraussetzung scheint mir die Vorstellung des personifizierten Lebens — mit Zügen ausgemalt, welche sich der Phantasie an dem so auffallenden Unterschiede zwischen einem belebten und leblosen Körper häufig darbieten mußten — das älteste und allgemeinste Bild abgegeben zu haben, worunter sich die vorstellende Substanz der jugendlichen Einbildungskraft des menschlichen Geistes dargestellt hat. Der Anblick eines Leichnams mußte über den undeutlich gedachten Unterschied zwischen Seele und Körper ein plötzliches und blendendes Licht verbreiten. Was dieser Anblick von dem ehemaligen Menschen gewahr werden ließ, war der Körper; was er vermissen ließ, so stark vermissen

ließ, war das Leben, das von ihm gewichen war — die Seele.

Bei jedem Fortschritte der Vernunft, die sich in gleichem Verhältnisse mit der Kultur und Muße des gesellschaftlichen Lebens entwickelte, wurde die Phantasie genötigt, an dem erwähnten Bilde etwas zu verändern, widersprechende Züge hinwegzustreichen, und fehlende hinzuzusetzen. Es geschah lediglich zur Befriedigung der Vernunft, welche für das hypostasierte Leben ein bestimmtes Subjekt vermißte und verlangte, daß die Phantasie unter ihrem reichen Vorrate nach einem Bilde suchte, welches allenfalls das Substratum der lebendigen Kräfte des Menschen abgeben könnte. So viel mußte sie den Forderungen der Vernunft einräumen, daß dieses Substratum unsichtbar sein müßte, weil es von dem Leibe verschieden sein sollte. Aber so weit hatte selbst die Vernunft ihre Forderungen noch nicht getrieben, daß das Vermißte außerhalb der gesamten Sinnenwelt aufgesucht werden müßte. Die Phantasie suchte und fand also an dem einzigen damals bekannten unsichtbaren Körper — der Luft — das verlangte Bild; und so wurde das Subjekt des Lebens (anima) zum unsichtbaren nur durch seine Wirkungen erscheinenden Körper, zur luftartigen Substanz (spiritus). Wer kann unter diesem, obgleich rohen, Schema der Einbildungskraft die Versinnlichung der psychologischen Idee der einfachen Substanz verkennen, wovon die Einfachheit des Subjekts von den Prädikaten der inneren Anschauung durch Unsichtbarkeit, die Substanzialität desselben aber durch eine wahrgenommene unsichtbare Realität (die Luft) ausgedrückt ist? —

Ich übergehe hier die verschiedenen Modifikationen, die dieses Schema nachmals in den verschiedenen philosophischen Schulen angenommen hat. So wie die Weltseele, auf welche man (es gehört nicht hier-

her wie?) sehr frühzeitig und fast allgemein geraten war, und die man bald mit der Gottheit vermengte, bald von derselben unterschied: so war auch die menschliche Seele bald göttlicher, bald ungöttlicher Natur; in beiden Fällen aber bald luftartig, bald ätherisch, bald reines Elementarfeuer, bald eine Mischung aus Feuer und Äther usw. Das Schema des unsichtbaren Körpers erhielt sich unter allen diesen verschiedenen Hypothesen, und trotzte selbst den erhabensten Spekulationen eines Plato, sowie dem Scharfsinne eines Aristoteles, und aller ihrer Nachfolger unter den Griechen und Römern. Der große Stifter der Metaphysik rang gegen dasselbe mit der ganzen Schärfe seines durchdringenden Blickes. Er erklärte die Seele für eine einfache Substanz *(ἁπλοῦν οὐσίαν)* für ein unkörperliches Ding *(ἀσωματόν τι)*. Allein bei allem dem konnte er sich nicht entbrechen, sie gleichwohl für etwas materielles, für eine Masse, *(ὄγκος)* für einen unsichtbaren Körper zu erkennen. Selbst in der merkwürdigen Stelle*), wo er der menschlichen Seele ihres Verstandes wegen eine göttliche Natur beilegt, und daraus die Folge zieht, der Mensch müsse sich über bloß menschliche Gesinnungen *(ἀνθρωπινα φρονειν)* erheben, weil sein besserer Teil, seine Seele, weit über die übrigen Teile seiner Natur erhaben wäre; entfahren ihm folgende merkwürdige Worte, die mir seine Meinung von der Einfachheit dieses besseren Teiles sehr bestimmt zu charakterisieren scheinen: Wenn er gleich der Masse nach klein ist *(εἰ γαρ καὶ τῳ ὀγκῳ μικρον ἐςι)*. Und wenn Cicero**) in späteren Zeiten von der Natur der Seele mit Ausdrücken spricht, die so klingen, als ob sie aus den Schriften des Descartes selbst in die

*) De moribus. L. X. c. 7.

**) Acad. Quaest. L. IV. c. 39.

seinigen aufgenommen wären (naturae indiuiduae, et incorporeae, omnis concretionis et materiae expers): so wirft er darum nicht weniger unmittelbar darauf die Frage auf: „Ob wohl die Seele Feuer, Luft, oder Wasser oder, wie Empedokles dafür gehalten hätte, eine Mischung aus den feinsten Teilen der vier Elemente sein möge?“ —

Nichtsdestoweniger hatte das besagte sinnliche Schema, bevor man es zum Substratum ganz geistiger Kräfte, oder eigentlicher, zur reinen Intelligenz erhoben hatte, und gerade in jenen Zeiten, wo man es noch am allerwenigsten entkörpert hatte, durchaus keinen Einfluß, wenigstens keinen nachteiligen, auf den Glauben an ein zukünftiges Leben. Da die Erfahrungen von Tod und Zerstörung nicht weiter reichten, als auf den sichtbaren und, wenn ich mich des Ausdrucks bedienen darf, leiblichen Körper: so blieb der unsichtbare Körper der Seele von ihrem fürchterlichen Zeugnisse unangefochten. Seine Unsichtbarkeit schützte ihn in den Augen des unmetaphysischen Sohnes der Natur weit nachdrücklicher gegen die Pfeile des Todes, als ihn die Einfachheit, wodurch ihn in der Folge die Schulen nicht nur jenen Pfeilen entzogen, sondern sogar außer dem Gesichtskreis alles Begreiflichen entrückt haben, in den Augen der philosophischen Welt nie schützen konnte. Gab gleich seine Natur, so wie sie vor und außer den Schulen gedacht wurde, keinen Beweis für sein fortgesetztes Dasein nach dem Tode ab: so begünstigte sie doch wenigstens diejenige Erwartung davon, die man, durch Gründe anderer Art überredet, gefaßt hatte.

Die Schatten, welche bei den Griechen und Römern dem Pöbel die Seelen der Verstorbenen versinnlichten, waren nicht nur bloß durch ein Wunder sichtbar, sondern auch selbst an dem Orte ihrer Bestrafung durch keine Macht der Götter zerstörbar;

so wenig als das ausgedehnte Behältnis oder Substratum der Geistigkeit für vergänglich gehalten wurde, welches die scharfsinnigsten und eifrigsten Verteidiger der Unsterblichkeit unter den griechischen und römischen Philosophen anzunehmen genötigt waren, weil sie sich (und zwar nicht ohne Grund) keine erkennbare Substanz ohne Beharrlichkeit im Raume, und folglich ohne Ausdehnung denken konnten.

So blieb es mit den zweien bisher erwähnten Bestandteilen der psychologischen Idee, nämlich der Einfachheit und der Substanzialität, bis der dritte, der natürlichen Ordnung nach der erste und vornehmste, dem ich aber mit gutem Vorbedacht diese Stelle aufbehalten habe, auf dem Wege seiner Entwicklung weit genug vorgerückt war, um die Schulen über die Natur des Erkenntnisvermögens in zwei Hauptparteien zu trennen.

Es ist dieser der Begriff von der vorstellenden Kraft, der allmählich aus der verworrenen Vorstellung des hypostasierten Lebens zum Vorschein kam und, je nachdem er von der scharfen aber feinen Grenzlinie, welche den Verstand und die Sinnlichkeit trennt und verbindet, rechts oder links abgewichen, entweder zur reinen Platonischen Intelligenz hinauf geläutert worden, oder zur Epikurischen Modifikation der empfindenden Organisation herabgesunken war.

Da die Erörterung der Art und Weise, wie der menschliche Geist auf die Unterscheidung zwischen Denken und Empfinden gelangte, eben nicht wesentlich mit meinem gegenwärtigen Endzwecke zusammenhängt, so behalte ich mir dieselbe für eine dringendere Veranlassung vor und begnüge mich hier anzumerken, daß man auch bei dieser Unterscheidung, die als Tatsache in der Geschichte der psychologischen Idee eine der wich-

tigsten Epochen ausmacht, ebenso frühzeitig über den Unterschied an sich selbst einig, als über die Erklärung desselben uneinig wurde. Bis der Verfasser der Kritik der Vernunft auftrat; zuerst die Sinnlichkeit als Rezeptivität unseres Erkenntnisvermögens von der Rezeptivität der sinnlichen Werkzeuge mit völliger Bestimmtheit unterschied; die erstere für einen wesentlichen Teil unseres Erkenntnisvermögens, der vor aller Empfindung, und vor aller Rezeptivität der Organe (inwiefern diese selbst nur durch Empfindung wahrgenommen wird) im Gemüte vorhanden ist, erklärte, und ihre wesentliche Zusammenwirkung mit dem Verstande bei aller wirklichen Erkenntnis zeigte; — war das eigentliche Verhältnis der Sinnlichkeit zum Verstande ein tiefes Geheimnis geblieben. Wir dürfen uns daher um so viel weniger wundern, daß man in den früheren Zeiten der Philosophie die Empfindung bald zur Eigenschaft des Körpers, bald zur Eigenschaft einer besonderen mit dem Körper näher verwandten, und von der denkenden verschiedenen Seele gemacht hat. Je länger die philosophierende Vernunft ihre Beschäftigungen fortsetzte, desto mehr mußte der Unterschied zwischen den Gedanken und Empfindungen, und besonders zwischen den Notionen und Sensationen sichtbar werden; auf dessen Erklärung der Umstand, daß bei den letzteren zugleich der Körper, bei den ersteren aber die Seele allein beschäftigt erscheint, von großem Einflusse sein mußte. Die fast gänzliche Vernachlässigung der empirischen Psychologie, und die alte Erbsünde der spekulativen Philosophen, daß sie mit ihren Erklärungen der Erfahrung und Beobachtung zuvoreilen, waren die Ursache, daß selbst in den schönsten Zeiten der griechischen Philosophie für die Theorie des Denkens und Empfindens nur sehr weniges von Belang zustande kam, und daß

entweder, um den Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit zu erklären, zwei verschiedene Seelen, eine denkende und eine empfindende, angenommen, oder um die Einheit der Seele zu retten, jener Unterschied durch eben dieselben Hypothesen aufgehoben werden mußte, die man zu seiner Erklärung ersonnen hatte.

Schon der Umstand, daß man der empfindenden Seele allen Anteil an der sogenannten Erkenntnis der Wahrheit (sogar auch in Rücksicht der sinnlichen Vorstellungen) absprach, um die denkende mit dem ganzen Vermögen jener Erkenntnis auszustatten, hatte der ersteren die Benennung der Unvernünftigen zugezogen. Die uralte und von jeher mißverstandene Bemerkung von der Relativität der sinnlichen Eigenschaften der Außendinge, bestätigte in der Folge jene Benennung in einer noch weit schlimmeren Bedeutung. Durch gemeine Erfahrungen über die Verschiedenheiten des Geschmacks, Geruchs, Gefühls usw. bei verschiedenen Menschen, oder auch bei einem und eben demselben zu verschiedenen Zeiten, mußte schon sehr frühzeitig bei denkenden Köpfen die sehr gegründete Überzeugung veranlaßt werden: daß unsere Vorstellungen von sinnlichen Eigenschaften ebensowohl von der Beschaffenheit unsrer sinnlichen Werkzeuge, als von den eigentümlichen Beschaffenheiten der Dinge an sich abhingen, und daß folglich die Dinge an sich ganz anders beschaffen sein müßten, als sie durch das Medium der Organisation vorgestellt würden. Mit einem Sprunge, den selbst die behutsamere Vernunft der neueren Philosophen so oft gewagt hat, befand man sich von dieser Bemerkung zu dem mehr oder weniger deutlich gedachten Satze hinüber gebracht: daß alle sinnlichen Eigenschaften bloße Verhältnisse der Außendinge zu unserer Organisation, daher auch so wie diese veränderlich wären, und daß sich folglich durchaus nichts Notwendiges und Allgemeines

von den Gegenständen behaupten ließe. Schon die Eleatiker lehrten, daß die wirklichen Dinge schlechterdings das nicht sein könnten, was sie erschienen, und daß folglich die Urteile der Vernunft, insofern sie sich auf das Zeugnis der Sinne gründeten, notwendig falsch sein müßten. — Eine Lehre, die von den Skeptikern und Idealisten neuerer Zeiten zwar sehr verschiedentlich modifiziert, eingeschränkt und erweitert; aber im ganzen genommen zu keinem höheren Grad von Evidenz und Bestimmtheit erhoben worden ist, als derjenige war, den sie nach dem Berichte des Sextus Empirikus schon unter den Griechen erreicht hatte. Überhaupt hat man vor der berühmten Unterscheidung, die Locke zwischen den qualitatibus primariis und secundariis festgesetzt*) hat, die Veränderlichkeit, und mit derselben die Trüglichkeit des Zeugnisses der Sinne viel zu weit ausgedehnt. Sie ist auch selbst nach jener Unterscheidung nur in sehr unbestimmten Schranken eingeschlossen worden; bis endlich die Kritik der Vernunft den bereits erwähnten Unterschied zwischen der Rezeptivität der sinnlichen Organe, die selbst wahrgenommen wird, und der Rezeptivität des Vorstellungsvermögens, die alles Wahrnehmen erst möglich macht, genau angegeben hat. Nur nach der Voraussetzung dieses Unterschieds ergibt es sich einleuchtend genug, daß zwar die Beschaffenheit der Organe, inwiefern sie a posteriori erkennbar ist, aber keineswegs die a priori erkennbare Form der Sinnlichkeit Veränderungen unterworfen ist; daß die sinnlichen Eigenschaften der Dinge außer uns, insofern sie

---

*) Die aber Descartes in den Principiis philosophiae P. IV. § 198 schon ziemlich deutlich bemerkt hat, wo er zeigt: Nihil a nobis in obiectis externis sensu deprehendi praeter ipsorum figuram, magnitudinem et motum.

sich bloß auf die erstere beziehen (qualitates secundariae) veränderlicher Schein genannt werden können; insofern sie sich aber auf die Gesetze der letzteren gründen, unveränderliche Erscheinungen sind, und folglich eben dieselbe Notwendigkeit und Allgemeinheit, und folglich objektive Wahrheit enthalten, die man bisher an den Dingen an sich vorausgesetzt, aber vergeblich gesucht hat.

Ich kehre zu meinem Gegenstand zurück. — Eine sehr natürliche Folge jener mißverstandenen Lehre von der Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntnis war, daß die Philosophen, die sich zu dieser Lehre bekannten, ohne gleichwohl (wie in der Folge Arcesilas und Pyrrho) die völlige skeptische ἀχαταληψιαν anzunehmen, die Sinnlichkeit nicht nur von dem Erkenntnisvermögen der vernünftigen Seele ausschlossen, sondern sie demselben geradezu entgegensetzten; daher nicht nur zwei verschiedene, sondern sogar zwei entgegengesetzte Seelen behaupteten, und die zuverläßigen Vorstellungen der vernünftigen Seelen, um sie des verdächtigen Ursprungs aus der täuschenden Sinnlichkeit zu überheben, für angeboren erklärten. Platos angeborene Ideen (die man von den Stammbegriffen und reinen Anschauungen der Kritik der Vernunft, welche sich als Bedingungen der Erkenntnis auf Erfahrung beziehen, wohl unterscheiden muß) waren Vorstellungen von den Dingen an sich selbst, die dieser große Vorgänger unseres großen Leibnitz durch den Verstand nicht bloß denken, sondern auch anschauen ließ, und die er aus einem vormaligen überirdischen Leben der Seele herleitete. Alle Erkenntnis der Wahrheit in dem gegenwärtigen Leben war ihm daher bloße Erinnerung aus dem vorigen; so wie jeder Irrtum des Verstandes eine Folge der Verbindung der denkenden Seele mit

der empfindenden, und dem Körper, den er für den Kerker, so wie diese für eine natürliche Gegnerin von jener, ansah.

Da sich Aristoteles von den Meinungen seines Lehrers über die Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntnis und den Ursprung der Vorstellungen so sehr entfernte: so ist seine Unterscheidung zwischen der vernünftigen und empfindenden Seele, die er für zwei ganz verschiedene Wesen von ganz verschiedener Abkunft hielt, nur um so mehr auffallend. Ungeachtet seine Erklärung des Erkenntnisvermögens unter allen übrigen seiner Vorgänger und Zeitgenossen der Wahrheit am nächsten kommt; ungeachtet er nicht nur, wie schon Plato getan hatte, der vernünftigen Seele das Vermögen über die Ähnlichkeit und Verschiedenheit sinnlicher Vorstellungen *(κοινη αισθησις)* zu urteilen zuerkennt, sondern ihr sogar Vorstellung sinnlicher Gegenstände, und gewissermaßen Empfindung einräumt, indem er den Verstand in den leidenden und wirkenden unterschied *(νους παθητικος* und *ποιητικος)*, und jenen für ein besonderes Vermögen, die sinnlichen Bilder aufzufassen erklärt: so wurde doch die Erzeugung dieser Bilder selbst, insofern sie, außer der Wirkung der äußeren Gegenstände, und der sinnlichen Werkzeuge, ein vorstellendes Wesen voraussetzt, von ihm so gut wie von Plato, auf die Rechnung einer besonderen, sinnlichen und unvernünftigen Seele gesetzt, die er für eine gewisse Art besonderer animalischer Kraft hielt, welche, seiner Meinung nach, durch die ganze Welt verbreitet das Prizipium des Lebens und Empfindens in allen lebendigen Geschöpfen wäre. Seine vernünftige Seele hingegen, war aus einer von den vier Elementen der Körper und jener animalischen Kraft ganz verschiedenen, feurigen oder ätherischen Natur hergenommen; und kam von außen (zu ihrer Bestrafung) in den Körper, von dem sie auch im Tode mit Zurücklassung

der empfindenden Seele, und selbst des leidenden Verstandes getrennt wurde, um ihr Leben in einem anderen Zustande fortzusetzen.

Man konnte schlechterdings nicht begreifen, wie der Verstand und die Sinnlichkeit wesentlich verschieden, und gleichwohl wesentliche Teile eines und eben desselben Erkenntnisvermögens sein sollten. Der leidende oder empfindende, Verstand des Aristoteles sollte die Einheit des Erkenntnisvermögens, und die zwei verschiedenen Seelen sollten den Unterschied zwischen Denken und Empfinden erklären, der in allen übrigen philosophischen Schulen, welche das Auskunftsmittel der zwei Seelen nicht angenommen haben, gänzlich verloren ging.

Epikur, vermutlich durch die sehr richtige Bemerkung, daß der Verstand zu seiner Entwicklung der sinnlichen Eindrücke der Erfahrung bedürfe, und daß die intellektuellen Vorstellungen von den sinnlichen, an welchen sie sich zuerst äußern, abgezogen wären, verleitet, führte alle Kräfte der Seele, Verstand und Vernunft, auf Empfindung zurück, und machte die sinnliche Evidenz *(ἐναργεια)* zur Quelle aller Überzeugung und Gewißheit*). Zeno hingegen, oder eigentlicher die Stoische Schule, scheint die sinnliche Anschauung von aller sie besonders charakterisierenden Mitwirkung mit dem Verstande bei der Erkenntnis der Wahrheit ausgeschlossen, oder dieselbe vielmehr ganz auf den Verstand zurückgeführt zu haben; indem diese Schule die Wirkungen der Sinnlichkeit, die Regungen des Begehrungsvermögens, die Affekten und Leidenschaften,

*) Auch die *προληψεις* des Epikur gehören, so gut als die *καταληψεις* desselben, der Sinnlichkeit an; sie waren Vorstellungen abwesender Gegenstände, aus vormaligen sinnlichen Eindrücken geschöpft, und das Kriterium ihrer Wahrheit war ihre Übereinstimmung mit neuen, gegenwärtigen, sinnlichen Eindrücken.

von den Urteilen des Verstandes ableitete, und alles durch den Verstand allein erkennen oder verkennen ließ. Beide Schulen, die Stoische sowohl als die Epikurische, erkannten also zwar keinen Unterschied zwischen vernünftigen und empfindenden Seelen. Aber sie hoben damit auch allen eigentlichen Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand auf; und die ihnen gemeinschaftliche Verwechslung dieser wesentlich verschiedenen Vermögen des Gemütes hatte nicht nur die schlimme Folge, daß die Moralität im Stoischen Systeme zu einem bloßen unerreichbaren Ideale der Vernunft, und im Epikurischen zu einem wohlberechneten Systeme des Eigennutzes und der feineren Sinnlichkeit wurde: sondern auch daß die Lehre von der Unsterblichkeit in beiden verloren ging. Nichts dauerte in dem einen System ewig, als die Atomen und das Leere, und in dem anderen der Urstoff der Materie und die Substanz der Gottheit; in beiden entstand und verging die Seele mit dem Körper; ein Schicksal, womit sie freilich die Rettung eines Teils ihres Erkenntnisvermögens viel zu teuer erkaufte.

Die Stoiker sowohl als die Epikuräer hatten die von ihnen so verschiedentlich verkannte Sinnlichkeit zur Quelle aller Begriffe erhoben. Sie glaubten, wie die heutigen Nachfolger des großen Locke, zeigen zu können, wie aus mehreren homogenen sinnlichen Eindrücken Erfahrungswahrheiten, aus Erfahrungswahrheiten allgemeine Begriffe und Grundsätze, und aus diesen allen zusammen genommen Vernunft entstehe. Was war nun natürlicher als ihre Meinung, daß mit den sinnlichen Werkzeugen aufhören müsse, was mit und durch den Gebrauch der sinnlichen Werkzeuge entstanden war? Sie hätten die Unentbehrlichkeit der letzteren bei der Empfindung leugnen müssen, um ihren empfindenden Verstand, oder ihre verstän-

dige Empfindung, die Zerstörung jener Werkzeuge überleben zu lassen. Aristoteles hingegen, der zwar auch seine vernünftige Seele alle, selbst ihre eigentümlichsten, Begriffe den Sinnen verdanken ließ, half sich mit der animalischen Seele heraus, die er mit der denkenden Seele durch den leidenden Verstand, und durch die Sensationen mit den sinnlichen Werkzeugen in unmittelbare Gemeinschaft versetzte, und an dem Schicksale der letzteren im Tode teilnehmen ließ.

Ungeachtet alle bekannten philosophischen Schulen darüber unter sich einig waren, daß die Substanz der Seele ein von dem Leibe verschiedener Stoff von feinerer Art wäre; so hatte doch die Verschiedenheit ihrer Meinungen über das sinnliche und vernünftige Vorstellungsvermögen einen unverkennbaren Einfluß auf ihr Urteil über die Natur des Seelenstoffes selbst. Diejenigen, welche neben der denkenden Seele noch eine empfindende annahmen, leiteten die erstere von einem edleren Teile der Weltseele, oder geradezu von der Gottheit her, und gestanden ihr ohne Ausnahme Unsterblichkeit zu. Die übrigen aber, welche den Unterschied zwischen den beiden Seelen aufhoben, leugneten entweder die Weltseele, wie Epikur, oder ließen sie für nichts weiter als bloße Materie, Luft, Feuer oder Wasser gelten, wie die Eleatiker, Heraklit und die Stoiker, und behaupteten geradezu die Sterblichkeit der menschlichen Seelen. Die empfindende Seele, man mochte in ihr zugleich das Vermögen zu denken anerkennen oder nicht, war mit dem Leibe zu enge verbunden, und zu nahe verwandt, um des besseren Schicksals fähig zu sein, welches die übersinnliche Denkkraft im Aristotelischen und Platonischen Systeme ihrer Selbsttätigkeit und ihrer Verwandtschaft mit der ersten selbsttätigen Ursache zu verdanken hatte.

Auf diese Weise hatte die Unterscheidung zwischen Denken und Empfinden, durch den Mißverstand ihres eigentlichen Erkenntnisgrundes, den Spiritualismus und Materialismus fast um zweitausend Jahre vorher veranlaßt, als der reine Begriff der Spiritualität entwickelt und festgesetzt war. Der eine Teil der damaligen philosophischen Welt hatte seine Aufmerksamkeit vorzüglich auf das Beisammensein der Sinnlichkeit und des Verstandes in einem und eben demselben Vorstellungsvermögen gerichtet. Sinnlichkeit und Verstand galten ihm also für Prädikate eines und eben desselben logischen Subjekts, und er erklärte entweder (wie die Stoiker) die Sinnlichkeit für Modifikation des Verstandes, oder (wie die Epikuräer) den Verstand für Modifikation der Sinnlichkeit; die Substanz aber der durch das Empfindungsvermögen mit dem Leibe unmittelbar zusammenhängenden Seele, für einen Stoff ähnlicher Natur mit dem Leibe, einem steten Ab- und Zuflusse unterworfen, sowie von den Luft- und Feuerteilchen, die entweder die Weltseele ausmachten, oder aus den feinsten Atomen Epikurs bestanden, mehr oder weniger in den Leib eindrangen, oder nach der Zerstörung desselben einzudringen aufhören mußten. — Der andere Teil hingegen, welcher mehr den wesentlichen Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit vor Augen hatte, fand das Beisammensein dieser beiden Eigenschaften in einem und eben demselben Subjekte widersprechend, und schloß daher auf das Dasein zweier verschiedener Seelen, wovon bloß die eine (die empfindende) aus den ab- und zufließenden Feuerteilchen usw. der gröberen Weltseele bestand, und mit dem Leibe vergänglich; die andere hingegen (die denkende) ein unveränderliches, fortdauerndes, unzerstörbares Wesen, vom göttlichen Teile der Weltseele genommen, oder auch ein Ausfluß der Gottheit selbst war. Beide Parteien, sowohl die materialistische als

die spiritualistische, folgerten die Sterblichkeit oder Unsterblichkeit der Seele mehr aus den Begriffen, die sie sich von dem Erkenntnisvermögen, als aus denjenigen, die sie sich von dem Substratum der Seele machten, und die sie nach jenen modifizierten. — Ich muß den weiteren Verfolg der Schicksale der psychologischen Idee für meinen nächsten Brief aufbehalten.

Elfter Brief

Schlüssel zur rationalen Psychologie der Griechen

Haben Sie Dank, für die ungesäumte Mitteilung Ihrer Zweifel gegen die in der letztern Hälfte meines vorigen Briefes angefangene Erörterung über den Materialismus und Spiritualismus der Alten, deren Gründe ich freilich bisher nicht sowohl entwickelt, als bloß angedeutet habe.

Die Beantwortung Ihrer Einwendungen liegt so wenig außer dem Wege, den ich mit Ihnen bei meiner Geschichte der psychologischen Idee eingeschlagen habe, daß dieselbe vielmehr nicht nur mir die Gefahr erspart, diesen Weg vielleicht ohne Ihre Begleitung fortzusetzen, sondern auch uns beide auf demselben eine beträchtliche Strecke weiter bringen wird.

Sie sind also mit mir wenigstens über folgende Resultate, die sich aus meinen letztern beiden Briefen ergeben, einig:

„Wenn die Substanzialität des Subjekts unserer Vorstellungen (oder die Seele insofern sie mehr als das bloße Vorstellungsvermögen ist) heutzutage so unbekannt ist, als sie vor sechstausend Jahren war, und unbekannt bleiben muß, solange die Menschheit Menschheit bleiben wird; — wenn die Idee von der ein-

fachen Substanz keineswegs eine erkennbare Eigenschaft bezeichnen kann, die man an gedachtem Subjekte durch allmähliche Bekanntschaft mit der Substanzialität desselben entdeckt hätte; — wenn diese Idee nicht mehr und nicht weniger enthält, als die Regel der Unterscheidung zwischen dem unbekannten Subjekte des inneren Sinnes, und den bekannten Objekten des äußeren; und wenn diese Regel von der Vernunft nicht den Dingen an sich abgelernt, sondern von denjenigen Gesetzen unseres Vorstellungsvermögens abgezogen worden ist, welche der uralten, fortwährenden, populären Unterscheidung zwischen Seele und Körper zum Grunde liegen: so ist es offenbar, daß die in der Geschichte der Philosophie vorkommenden Vorstellungsarten von der Einfachheit und Substanzialität sowohl als von dem Denken und Empfinden der Seele, durch den jeweiligen Grad der Einsicht in die Natur des Erkenntnisvermögens bestimmt werden mußten. Die bloßen Naturgesetze des Erkenntnisvermögens konnten und mußten zwar auch unerkannt, und gleich beim ersten Vernunftgebrauch, Unterscheidung zwischen Seele und Körper bewirken. Allein der wahre Sinn dieser Unterscheidung, die Kenntnis und der Gebrauch der Vernunftregel, welche den eigentlichen Grund davon angibt, mit einem Worte, die Bedeutung der psychologischen Idee, setzte schlechterdings Kenntnis jener Naturgesetze voraus, und war daher dem Grade und der Beschaffenheit dieser Kenntnis angemessen. Das Vorstellungsvermögen mußte lange und vielfältig mißverstanden werden, bevor die einfachen aber darum nicht weniger tief verborgenen Gesetze, an welche der Unterschied und der Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen innerem und äußerem Sinn, zwischen Verstand

und Vernunft geknüpft ist, entdeckt werden konnten: und da diese Gesetze (so wie jedes andere Naturgesetz) auch unerkannt ihren Erfolg haben mußten; so lag in ihnen selbst der Grund, warum man die von ihnen hervorgebrachte Unterscheidung zwischen Seele und Körper außer dem Vorstellungsvermögen in den Dingen an sich aufsuchte, und durch allerlei Hypothesen über die objektive Natur der Seele erklären zu können glaubte; Hypothesen, auf welche die Meinungen über die Natur des Vorstellungsvermögens auch schon darum entscheidenden Einfluß haben mußten, weil die Hauptfrage dabei doch immer nur das Subjekt des Vorstellungsvermögens (das vorstellende Ding) betraf."

Sie fanden es daher auch sehr natürlich, lieber Freund, daß ich den Versuch gemacht habe, den Materialismus und Spiritualismus der griechischen Philosophie, das heißt die Trennung der alten Schulen über die vergängliche und unvergängliche Natur der Seele, aus einem allen diesen Schulen gemeinschaftlichen und unvermeidlichen Mißverständnisse des Unterschiedes zwischen Sinnlichkeit und Verstand herzuleiten. Die Ursache, schreiben Sie, warum Sie mein Versuch nicht ganz befriedigt habe, läge teils in Ihrer bisherigen Überzeugung, daß sich der Materialismus und Spiritualismus der Alten aus den Meinungen derselben über die Natur der Weltseele noch kürzer und natürlicher erklären lasse; teils in Ihrer Vermutung, daß das Mißverständnis, welches ich zu meinem Erklärungsgrunde gemacht habe, auf einen bloßen Wortstreit hinauslaufe; indem die Verwechslung der Sinnlichkeit mit dem Verstande, aus welcher ich den Materialismus, — und die Trennung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, aus welcher ich den Spiritualismus erklärt wissen wollte, viel wahrschein-

licher in den Ausdrücken als in den Begriffen der Alten aufgesucht werden müßte.

Ich gestehe Ihnen gern ein, lieber Freund, daß Sie bei Ihren beiden Einwürfen auch das Ansehen einiger der vorzüglichsten philosophischen Schriftsteller, und zumal neuerer Geschichtschreiber der Philosophie, für sich haben. Da es bei dem bisherigen Zustande der Philosophie schlechterdings unmöglich war, die Meinungen der Griechen über das Denken und Empfinden zu vereinigen, oder unter einerlei Gesichtspunkt zu bringen: so waren den bisherigen Geschichtschreibern der Philosophie, so oft sie von jenen Meinungen handelten, nur die zwei Auswege offen, entweder die größten Köpfe des Altertums grober Widersprüche und ebenso unerklärbarer als offenbarer Ungereimtheiten zu beschuldigen*), oder unter den verschiedenen Behauptungen derselben eine verborgene Übereinstimmung der Vorstellungsarten vermuten zu lassen**). Dieses Zerhauen oder festere Schürzen des Knotens, wovon unsere Versuche über die Geschichte der Philosophie so viele Beispiele liefern, war also auch die gewöhnliche Manier sich aus der Verlegenheit zu ziehen, in die man durch die Wahrnehmung des sonderbaren Umstandes versetzt wurde, „daß die Griechen zweitausend Jahre vor dem Descartes, und also zweitausend Jahre vor der Entwicklung der Idee von der einfachen Substanz, gleichwohl aus der körperlichen oder unkörperlichen Natur der Seele die Sterblichkeit oder Unsterblichkeit derselben gefolgert haben.“ Man konnte sich's unmöglich verbergen, daß die Griechen über die Natur des Einfachen von uns wesentlich verschieden dachten; daß selbst diejenigen, welche die Substanz der Seele für unteilbar hielten,

*) Z. B. Herr Meiners. S. Geschichte der Wissenschaften.

**) Z. B. Herr Plattner. Siehe die seinen Aphorismen beigefügten die griechische Philosophie betreffenden Bemerkungen.

sich darum noch lange nicht in den Sinn kommen ließen, dieselbe für unausgedehnt zu halten, und daß sie folglich die Unzerstörbarkeit der Seele ebensowenig auf die Abwesenheit aller (auch homogener) Teile, als die Zerstörbarkeit derselben auf die ausgedehnte Natur gegründet hätten. Woher also diese vergängliche oder unvergängliche Natur der Seele, welche weder aus der Notwendigkeit noch aus der Unmöglichkeit der Ausdehnung an der Seele geschlossen, und gleichwohl der Substanz derselben beigelegt wurde? „Aus den verschiedenen Begriffen von der zerstörbaren oder unzerstörbaren Natur der Weltseele, aus welcher die Alten die Substanz der menschlichen Seele hergeleitet haben“: sagten fast aus einem Munde die neueren philosophischen Schriftsteller, die ich über diesen Gegenstand zu Rate gezogen habe; und lange habe ich mir, so wie Sie, mein Freund, an dieser Antwort genügen lassen. Allein lassen Sie uns sehen, ob damit die eigentliche Schwierigkeit nicht vielmehr abgelehnt, als aus dem Wege geräumt ist.

Fürs erste haben nicht einmal alle philosophischen Schulen den Ursprung der menschlichen Seele in der Weltseele aufgesucht. Die Epikuräer erkannten durchaus keine Weltseele, und Aristoteles unterscheidet die fünfte Natur, aus welcher er die menschliche Seele entstehen läßt, nicht nur von der Substanz der Gottheit, sondern auch von der animalischen Kraft, die bei ihm als das allgemein verbreitete Prinzip des Lebens und Empfindens die Stelle der Weltseele vertritt. Aber lassen Sie uns den Einfluß, den die Meinungen von der Natur der Weltseele auf die Meinungen von der Natur der menschlichen Seele in den übrigen Systemen hatten, und den ich in mehr als einer Stelle meines vorigen Briefes selbst eingestanden habe, immer allgemeiner annehmen, als er wirklich war: so wird durch eben diese Voraussetzung die Frage her-

beigeführt werden: Wie ist die Idee der Weltseele selbst entstanden? und woher wurden die Merkmale genommen, womit man das gemeinschaftliche Prinzip aller Erscheinungen vom Leben in der ganzen Natur ausstatten mußte, um dasselbe mit dem Namen einer Seele bezeichnen zu können? Die Antwort auf diese Frage wird dann notwendig auf den Begriff von der menschlichen Seele zurückführen, als das einzig mögliche Urbild aller, für uns denkbarer vorstellenden Kräfte, Seelen und Geister, selbst den göttlichen nicht ausgenommen. Woher die denkende unvergängliche, woher die empfindende, vergängliche Weltseele? Woher die Erhebung der reinen Denkkraft, der Intelligenz, zur ewigen Natur der Gottheit, und woher die Erniedrigung des Empfindungsvermögens zur Hinfälligkeit des tierischen Körpers? — Sie sehen also hier unsere Frage wieder, und zwar durch eben dieselbe Antwort aufgeworfen, wodurch man sie bisher abfertigen zu müssen glaubte. Die Auflösung des ganzen Problems, die ich aus dem uralten und allgemeinen Mißverständnisse des Unterschieds zwischen Denken und Empfinden zu geben versucht habe, hat also nur noch Ihre zweite Einwendung gegen sich, die jenes ganze Mißverständnis bloß scheinbar vermutet, und mehr auf die Verschiedenheit der Ausdrücke als der Begriffe selbst zurückgeführt wissen will.

„Selbst Plato, meinen Sie, so sehr er übrigens die Sinnlichkeit dem Verstande entgegensetzte, spräche der vernünftigen Seele keineswegs die Sinnlichkeit geradezu ab; er gestehe ihr nicht nur das Vermögen*),

*) Einer unserer Geschichtschreiber der Philosophie läßt den Plato behaupten: Die Sinne wären in der Seele; und führt die Worte an: *Ἡ ἀίσθησις (ἐςι) δύναμις ψυχῆς, τὸ δὲ ὄργανον σώματος*, die Plutarch, de placit. philosoph. L. I. c. 20 dem

das Ähnliche und Verschiedene an den sinnlichen Eindrücken zu unterscheiden, sondern auch sogar ein Vermögen affiziert zu werden zu, das ihr bereits vor ihrer Verbindung mit dem Körper beigewohnt habe. Epikur hingegen, der zwar die Begriffe des Verstandes auf Empfindung zurückführe, leugne darum weder den Verstand, noch den Unterschied desselben von der Sinnlichkeit; welches auch schon aus dem einzigen Umstand erhellen würde, daß dieser Philosoph dem Verstande das Vermögen beilegt, das Zeugnis der Sinne zu prüfen, zu berichtigen und zu bestätigen. Noch leichter ließe sich vom Aristoteles zeigen, daß seine Unterscheidung der vernünftigen und unvernünftigen Seele, bloß tropisch war; und von den Stoikern, daß sie zwar einige Funktionen des Verstandes und der Sinnlichkeit verwechselt, übrigens aber die beiden Erkenntnisquellen, ungeachtet des innigen Zusammenhangs, den sie von denselben behaupteten, sehr genau unterschieden hätten. Aus welchem allen sich denn ergäbe, daß die Griechen sowohl über die Einheit des menschlichen Vorstellungsvermögens, als über die Verschiedenheit der wesentlichen Bestandteile desselben im Grunde ebenso einig waren, als unsere heutigen Philosophen, und daß folglich die Verschiedenheit ihrer Meinungen über die Dauer der Seele aus ganz anderen Gründen hergeleitet werden müsse, als aus ihrer vermeintlichen Trennung der Denkkraft von der Sinnlichkeit, oder ihrer Verwechslung dieser beiden Bestandteile des Vorstellungsvermögens."

Ich bin ganz Ihrer Meinung, lieber Freund, daß die Philosophie der Griechen über die Natur des Vor-

---

Plato in den Mund legt. Ob Plutarch hier den Plato recht verstanden habe, und ob ψυχη hier die vernünftige Seele heiße, hierüber schweigt der Text des besagten Geschichtschreibers.

stellungsvermögens nicht mehr und nicht weniger mit sich selbst uneinig gewesen sei, als es unsere heutige noch gegenwärtig ist, und daß sich allerlei Mittelbegriffe auffinden (oder vielmehr erkünsteln) lassen, um die teils mehr angelegten als ausführlichen, teils nur aus einzelnen Bruchstücken bekannten Systeme der Griechen aneinander zu knüpfen. Es ist mir auch nie eingefallen, daß die griechischen Spiritualisten jede Einheit des Vorstellungsvermögens, und die Materialisten jeden Unterschied von dessen Bestandteilen geleugnet hätten. Daß es einen Zusammenhang sowohl als einen Unterschied zwischen Denken und Empfinden gebe, hierüber mußten freilich Plato mit dem Epikur, Zeno mit dem Aristoteles ebensogut, als nachmals Leibnitz mit Locke, Mendelssohn mit dem Helvetius, einig gewesen sein. Um dies zu vermuten, als ausgemacht vorauszusetzen, ja sogar durch Stellen aus den Schriften der Alten zu erhärten, bedarf man weder eines außerordentlichen Scharfsinnes, noch einer großen Anstrengung desselben. Aber es gibt auch einen Zusammenhang und einen Unterschied zwischen dem Denken und Empfinden, über welche Plato, Epikur, Zeno und Aristoteles so verschieden dachten, als Leibnitz, Locke, Helvetius und Mendelssohn, und deren Erörterung die bisherige Philosophie, auch durch allen Scharfsinn ihrer Repräsentanten unterstützt, unversucht lassen mußte. Es gibt nämlich eine Verschiedenheit der Meinungen über die Natur des Denkens und Empfindens, die eine Folge der verschiedenen richtigen Gesichtspunkte ist, aus welchen verschiedene Denker das Vorstellungsvermögen betrachtet haben. Es gibt aber auch eine Verschiedenheit unter jenen Meinungen, die eine Folge des noch nicht entdeckten einzigen Gesichtspunktes ist, aus welchem sich alle übrigen Gesichtspunkte vereinigen lassen. Wir wollen

diese beiden Arten der Verschiedenheit unter den Meinungen der Alten über das Vorstellungsvermögen näher betrachten.

Epikurs Gesichtspunkt war empirisch-psychologisch. Durch den gesunden und hellen Beobachtungsgeist, der den Charakter seiner Philosophie ausmachte, geleitet, fand Epikur, daß die Gegenstände, die wir von unserm Ich sowohl als von den Vorstellungen und den Beschaffenheiten derselben unterscheiden, ihr Dasein sowohl als ihre Beschaffenheiten nur durch sinnliche Eindrücke ankündigten, und daß folglich die Subjekte sowohl als die Prädikate, die den Verstand beschäftigen, insofern ihnen erkennbare Gegenstände und Eigenschaften derselben entsprechen sollen, durch Empfindung geliefert werden müßten. Allein, indem er bei dem Anteil, den die Empfindung an der Erkenntnis wirklich hat, stehen blieb; verkannte er den Anteil, der dabei dem Verstande zukommt. Die Begriffe des letzteren waren ihm nichts weiter als zurückgebliebene Eindrücke von wiederholten Sensationen; und so blieb dem Verstande beim Erkennen und Denken kein anderes Geschäft übrig, als das Zusammenhalten älterer Eindrücke mit neueren, und das Beobachten und Wahrnehmen der Übereinstimmung oder des Widerstreites unter denselben. Da das Bewußtsein dieser Übereinstimmung, die nach dem Epikur das höchste Kriterium aller Wahrheit ist, lediglich von dem Zeugnisse der Sinne abhing, so konnte diese Übereinstimmung im Gemüte keineswegs von dem Verstande nach dessen eigenen Gesetzen erzeugt, — sondern sie mußte ihm, so wie den Sinnen ihre Eindrücke, von außen gegeben werden, und das Gemüt hing ebensowohl in Rücksicht auf die Form als auf den Stoff seiner Beschäftigung ganz von den Dingen außer demselben, und den Empfindungen ab. Auf diese Weise

räumte Epikur zwar nicht nur Zusammenhang, sondern auch sogar Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit ein, indem er beide für verschiedene Arten von Empfänglichkeit eines und eben desselben vorstellenden Wesens hielt; aber er hob den eigentlichen und wesentlichen Unterschied zwischen diesen beiden Vermögen des Gemütes darum nicht weniger auf, indem er die Selbsttätigkeit (Spontaneität) des einen mit der Empfänglichkeit (Rezeptivität) des andern verwechselte, und den Verstand nicht nur in Rücksicht auf den Inhalt, sondern auch auf die Form seiner Begriffe, der Sinnlichkeit unterwarf.

Der Gesichtspunkt der Stoiker war moralisch. Diese Schule hatte sich's zum Hauptzwecke ihres Philosophierens gemacht, die Moral fest zu gründen, die sie von der epikurischen untergraben hielt. Die Folge ihrer zu einseitigen Beharrlichkeit bei diesem Gesichtspunkte war, daß sie sogar ihre Psychologie nach ihrem Moralsystem modifizierte: so wie ihre Gegnerin ihr Moralsystem von ihrer Psychologie abgeleitet hatte. Während daß diese sogar die Verstandeshandlungen aus der Quelle der empirischen Vorstellungen (der Empfindung) entstehen ließ: führte jene sogar die Vorstellungen der Sinnlichkeit auf die Quelle der moralischen Handlungen, auf die Vernunft zurück; glaubte die Ursache der Gemütsbewegungen und Leidenschaften in den Urteilen des Verstandes gefunden zu haben; und erklärte den denkenden Teil des Vorstellungsvermögens *(το ἡγεμονικον)* *) nicht etwa für ein bloß einzelnes Vermögen der Seele, sondern für den Grund oder das Substratum aller übrigen. Ungeachtet also auch die Stoiker Unterschied sowohl als Zusammenhang zwi-

*) Eigentlich den regierenden Teil.

schen Verstand und Sinnlichkeit insofern einräumten, als sie die Empfindungen für Wirkungen der Organisation auf den Verstand, und die Regungen des Begehrungsvermögens für Wirkungen des Verstandes auf die Organisation hielten: so ist es doch darum nicht weniger unleugbar, daß auch sie den eigentlichen und wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Vermögen des Gemütes verkannt haben; insofern sie nämlich dem Verstande außer seiner eigentümlichen Handlung, dem Denken, auch noch das Eigentum der Sinnlichkeit, Empfinden und Begehren, aufdrangen; oder, wie ich mich bereits oben ausgedrückt habe, die Sinnlichkeit zur Modifikation des Verstandes machten; so wie ihre Antipoden, die Epikuräer, den Verstand zur Modifikation der Sinnlichkeit umgeschaffen hatten.

Der Gesichtspunkt des Aristoteles war, wenigstens zum Teil, logisch. Bei seiner scharfsinnigen Zergliederung des Erkenntnisvermögens geriet er, der erste, auf die deutliche und bestimmte Unterscheidung der Urteile des Verstandes von den Begriffen desselben, und dieser von den Vorstellungen der Sinnlichkeit. Hierdurch wurde er in den Stand gesetzt, auch zu dem Gesichtspunkte des Epikur, insofern derselbe richtig war, hinüberzutreten, und den Stoff der Vorstellungen des Verstandes aus der Sinnlichkeit herzuleiten*), ohne darum den wesentlichen Unterschied zwischen diesen beiden Vermögen aufzuheben, den er bei sehr vielen Gelegenheiten in seinen Schriften, hauptsächlich aber im dritten Kapitel seines dritten Buches von der Seele, umständlich festsetzt, wo er sich ganz mit dem Beweise des Satzes beschäftigt: „Daß Denken und Empfinden nicht einerlei

*) De anima Lib. III. c. 8. *Αἰσθανόμενος μηδὲν, οὐδὲν ἂν μαθοι, οὐδε ξυνιοι.*

sei*)." An anderen Stellen, erklärt er noch ausdrücklicher**): Daß es keine Empfindung des Allgemeinen gebe, und daß die Sinnlichkeit nur das Besondere liefern könne, woraus der Verstand das Allgemeinere absondere, und sich dasselbe nach seinen eigenen Gesetzen denke. Niemand wird Ihnen daher die Behauptung streitig machen können: Aristoteles habe Unterschied und Zusammenhang zwischen Verstand und Sinnlichkeit gelehrt. Allein haben Sie auch wohl dabei die Art dieses Zusammenhanges erwogen, wie sie vom Aristoteles selbst erklärt wird? Er hatte, wie bereits erwähnt worden, zwischen dem wirkenden Verstande, der das Allgemeine, das in den Dingen an sich gegründet ist, vorstellt; und dem leidenden, der dasselbe durch die von dem Dinge auf die Organe bewirkten sinnlichen Eindrücke empfängt, unterschieden. Dieser leidende Verstand, welcher in logischer Rücksicht, das Mittelglied ausmachte, womit Aristoteles die Selbsttätigkeit des Verstandes mit der Empfänglichkeit der Sinnen verknüpfte, war in metaphysischer Rücksicht die Grenzscheidung, wodurch er die eine von der andern nicht bloß unterschied, sondern auch wesentlich trennte, und beide verschiedenen Subjekten zuteilte. Denn, in Rücksicht auf die Frage: woraus der leidende Verstand entstehe? war ihm dieser nicht der Grund, sondern die Folge eines zufälligen Zusammenhangs zwischen dem tätigen Verstand und der Sinnlichkeit, oder eigentlicher, das Resultat der Verbindung zwischen der denkenden und der empfindenden Seele, die mit dem Tode

---

*) *Ὅτι οὐ ταυτόν ἐϛι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ το νοεῖν.*

**) Analyt. post. L. I. c. 25. *Το καθόλου ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι. ούκ ἐϛι του καθολου ἡ αἴσθησις.* Metaph. Lib. I. c. 15. *Τῶν καθ᾽ ἕκαϛον ἡ αἴσθησις.*

aufhört. Nur der wirkende Verstand allein überlebte nach der Meinung des Aristoteles das Ende dieser Verbindung; der leidende teilte mit der empfindenden Seele das Schicksal der Organisation.

Und hier treffen wir den Aristoteles zugleich bei dem Gesichtspunkte seines großen Lehrers an, welcher der metaphysische war. Platos Untersuchungen über die Seele waren nicht sowohl logische Zergliederungen der Gesetze des Denkens, oder psychologische Beobachtungen über die Entstehung und Beschaffenheit der Vorstellungen, inwiefern sie Objekte der inneren Erfahrung sind; sondern vielmehr metaphysische Betrachtungen über den Ursprung, die Natur, und die Eigenschaften der vorstellenden Substanz. Er verwechselte Verstand und Sinnlichkeit mit dem unbekannten Subjekte derselben; oder, wenn Sie lieber wollen, er schloß von der verkannten Natur dieser Vermögen auf die Natur der Substanzen, denen sie angehören; wobei er sich freilich nicht mehr und nicht weniger erlaubte, als sich alle Dogmatiker nach ihm, Materialisten sowohl als Spiritualisten, erlaubt haben; ja wozu sie schlechterdings genötigt waren, bevor die Kritik der Vernunft aus der Natur des Erkenntnisvermögens selbst erwiesen hat, daß das Subjekt desselben als Substanz für uns notwendig = x sei, und sein und bleiben müsse. — Ich schränke mich einstweilen bloß auf denjenigen Teil der Platonischen Theorie der denkenden und empfindenden Seele ein, der vom Aristoteles beibehalten, oder vielmehr näher bestimmt und berichtigt wurde; und übergehe daher die Lehre des erstern von den angeborenen Begriffen, und der Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntnis, so wichtig auch der Einfluß derselben in andern Rücksichten auf dessen Vorstellungsart von der Natur der vernünftigen Seele

gewesen ist, wie wir in der Folge sehen werden. Beide Philosophen waren darüber einig, daß sich das Vorstellungsvermögen beim Denken wirkend, und beim Empfinden leidend verhalte; und daß dasselbe, um des letzteren Zustandes fähig zu sein, schlechterdings der sinnlichen Werkzeuge bedürfe. Sei es auch, daß sie die empfindende Seele, die ihnen beiden so oft die unvernünftige *(τὸ ἄλογον)* heißt, für die Organisation, für die Reizbarkeit, oder Empfänglichkeit der Organe gehalten hätten, wie einige neuere Schriftsteller behaupten; so wäre doch selbst hierdurch schon offenbar, daß sie das Subjekt derselben von dem Subjekte der vernünftigen Seele wirklich unterschieden hatten. Die letztere war Ihnen Ursache des Denkens, die erstere, mit den Eindrücken von außen zusammen genommen, Ursache des Empfindens. Das Denken kam der einen als Äußerung ihrer eigentümlichen — das Empfinden aber nur als Einwirkung der anderen Seele vermittels einer fremden Kraft, zu. Gesetzt auch, daß sie geglaubt haben, die Mitwirkung der vernünftigen Seele wäre der Organisation beim Empfinden unentbehrlich; so ist es doch wenigstens keinem Zweifel unterworfen, daß sie die Mitwirkung der empfindenden Seele bei der eigentlichsten Tätigkeit, dem Leben und der Fortdauer der vernünftigen für sehr entbehrlich gehalten haben. Die Empfänglichkeit der Denkkraft, oder wie sie vom Aristoteles genannt wird, der leidende Verstand, war als Empfänglichkeit für sinnliche Eindrücke der vernünftigen Seele so wenig wesentlich, daß sie seiner Meinung nach denselben mit dem Körper im Tode zurück ließ, und ohne ihn ihr besseres Denken und Leben fortsetzte.

Man hat die unvernünftige, von der vernünftigen wesentlich verschiedene Seele des Plato für ein poetisches Bild erklärt, ohne dabei zu bedenken, daß der unpoetische Aristoteles, der es unter allen Philosophen des

Altertums an logischen und psychologischen Einsichten in die Natur des Vorstellungsvermögens unstreitig am weitesten gebracht hat, die empfindende Seele, die auch ihm die unvernünftige heißt, nicht etwa für eine bloße Beschaffenheit der vernünftigen, sondern geradezu für ein Vermögen eines besonderen Subjekts erklärt; und jeder der beiden Seelen eine eigene, von der andern verschiedene Natur und Abkunft angewiesen habe — der vernünftigen eine fünfte, von den vier bekannten Elementen verschiedene Art von Substanz, welche er durch den Namen der Entelechien bezeichnete, und die er von einerlei Natur mit der ätherischen Substanz hielt, aus welcher die Sterne gebildet wären*); die empfindende hingegen hielt er für diejenige animalische Kraft, welche seiner Meinung nach durch die ganze Natur als Prinzip des Lebens und Empfindens verbreitet, und den Menschen mit den Tieren gemein wäre, sich zugleich mit dem Körper aus dem Samen entwickelte und, so wie der Körper, sich wieder in ihre vorigen Bestandteile auflöste**).

Die vornehmsten griechischen Schulen haben also weder den wesentlichen Unterschied der beiden Bestandteile des Vorstellungsvermögens (wie die Epikuräer und Stoiker) oder den wesentlichen Zusammenhang derselben (wie die Peripatetiker und Platoniker) verkannt. — Dieses allgemeine Resultat meiner historisch-kritischen Darstellung der griechischen rationalen Psychologie wird Ihnen noch mehr einleuchten, wenn ich Ihnen den notwendigen Entstehungsgrund desselben in dem uralten und allgemeinen Mißverständnisse über die Natur des Erkenntnisvermögens werde gezeigt haben, welches so lange

*) Aristoteles de anima, Lib. III. c. 5. — Cic. Tusc. I. 10. 26.

**) Aristoteles de generatione animalium. Lib. II. c. 3.

unvermeidlich war, bis der menschliche Geist, durch lange genug fortgesetzte Übung seiner Kräfte, einer so genauen und vollständigen Zergliederung seines Erkenntnisvermögens, wie die Kritik der Vernunft geliefert hat, fähig werden konnte.

Kant hat in dem erstgenannten Werke einen bisher unbekannten, oder wenigstens ganz verkannten Bestandteil des menschlichen Vorstellungsvermögens entdeckt — die reine Sinnlichkeit; über welche ich mich hier nur insofern erklären kann, als ich's zur Fortsetzung meiner Erörterung über die rationale Psychologie der Griechen bedarf.

Man hat bisher die Sinnlichkeit bald für das Vermögen vermittels der Organe affiziert zu werden, bald für die Einschränkung der vorstellenden Kraft durch die derselben beigesellte Organisation erklärt. In beiden Fällen war durch das Merkmal der Organisation in den Begriff der Sinnlichkeit das Subjekt aufgenommen, dem die Sinnlichkeit angehört, und welches dem Materialisten der bloße Körper, dem Spiritualisten aber Körper und Seele zusammengenommen war. In beiden Fällen war als ausgemacht angenommen, daß sich die Sinnlichkeit nicht ohne Organisation denken lasse. Daher wurde sie von dem Materialisten, der ihre Unentbehrlichkeit im Vorstellungsvermögen vor Augen hatte, zum Grundvermögen des vorstellenden Subjekts erhoben; dieses Subjekt selbst aber zur bloßen Organisation herabgesetzt. Von dem Spiritualisten hingegen, der die beim Selbstbewußtsein vorkommende Unterscheidung des Ichs von der durch den äußeren Sinn vorgestellten Organisation vor Augen hatte, wurde die Sinnlichkeit vom eigentlichen Vorstellungsvermögen ausgeschlossen, und zur Hindernis der eigentlichen Erkenntnis, zur Fessel der vorstellenden Kraft herabgesetzt; diese Kraft aber zur einfachen unkörperlichen Substanz erhoben. Wäre daher das Merkmal der Organisation in dem Begriffe der Sinnlichkeit

unentbehrlich; so würde es den Philosophen, wie bisher, unmöglich bleiben, sich über diesen Begriff zu vereinigen; so würden sie sich ewig, wie bisher bei dem Worte Sinnlichkeit, mißverstehen müssen.

Allein das Merkmal der Organisation ist nur durch die Verwechslung der vorstellenden Kraft mit dem Vorstellungsvermögen in den Begriff der Sinnlichkeit aufgenommen worden. Unter Kraft wird die Substanz, die das Vermögen besitzt, gedacht. So oft also unter Sinnlichkeit eine Eigenschaft der vorstellenden Kraft verstanden wird: so muß sich freilich sogleich die Organisation entweder als die vorstellende Substanz selbst, oder als eine mit der vorstellenden verbundene Substanz, als das Subjekt der Sinnlichkeit aufdringen; und diese entweder zur bloßen Reizbarkeit der Organisation (im Materialismus) oder zum Unvermögen der vorstellenden Kraft (im Spiritualismus) gemacht werden.

Allein so wie beim Begriffe des reinen Vorstellungsvermögens von dem Subjekte desselben völlig abstrahiert werden, und dieser Begriff, wenn sich denkende Köpfe über die Bedeutung des Wortes Vorstellungsvermögen endlich verstehen sollen, eben derselbe bleiben muß, die vorstellende Substanz möge für einen Geist, für einen Körper, oder für beides zugleich gehalten werden: so schließt auch der Begriff der reinen Sinnlichkeit notwendig den Begriff der Substanz aus; und darf kein anderes Merkmal enthalten als diejenigen, wodurch die Sinnlichkeit als ein Bestandteil des bloßen Vorstellungsvermögens charakterisiert wird. Wenn er nicht etwas als ausgemacht voraussetzen soll, worüber in der philosophischen Welt noch so sehr die Frage ist: darf in ihm durchaus nichts vorkommen, was das Verhältnis des vorstellenden Subjektes zur Organisation betrifft. Und wenn er nicht die Frage: Worin die Sinnlichkeit bestehe? mit der Frage: Wor-

aus sie e n t st e h e? verwechseln soll: darf er der streitigen Bestandteile des Subjektes der Sinnlichkeit schlechterdings nicht erwähnen.

Ich höre Sie, lieber Freund, mir hier in die Rede fallen: „Aber ist denn nicht die philosophische Welt, sind nicht Materialisten und Spiritualisten darüber einig, daß die R e i z b a r k e i t d e r O r g a n i s a t i o n zur Sinnlichkeit gehöre?“ Ja! und auch ich bin, und wie ich sicher annehmen kann, auch K a n t ist mit ihnen darüber einig. Aber desto uneiniger ist die philosophische Welt über die Frage: W i e diese Reizbarkeit zur Sinnlichkeit gehöre? Ob sie allein, oder nur in Verbindung mit der vorstellenden Kraft, dieselbe ausmache? Man ist keineswegs darüber einig, daß die Sinnlichkeit Reizbarkeit der Organisation s e i; weil man sonst eben über die Streitfrage: w i e die Reizbarkeit zur Sinnlichkeit gehöre, und w i e die Organisation mit der Seele zusammenhänge? einverstanden sein müßte.

Nicht alles, was zur Sinnlichkeit gehört, gehört in den Grundbegriff derselben, der nur ihre wesentlichen, das heißt nur jene Merkmale enthalten muß, ohne welche sie schlechterdings nicht gedacht werden kann. Nun läßt sich aber die Sinnlichkeit (auch selbst in dem Falle, daß dieses Vermögen i n s e i n e m S u b j e k t e nur durch Organisation möglich ist) gar wohl ohne Reizbarkeit der Organisation denken; von der sie sogar notwendig als Vermögen des b l o ß e n G e m ü t e s unterschieden werden muß; und von der die Philosophen noch immer nicht einig sind: ob sie der vorstellenden K r a f t angehöre oder nicht; während alle darüber einverstanden sein müssen, daß es einen Bestandteil des menschlichen Vorstellungsvermögens gebe, der Sinnlichkeit heißt.

Der Grundbegriff der Sinnlichkeit, den die Kritik der Vernunft aufstellt, bezeichnet die Sinnlichkeit als Bestandteil des bloßen Vorstellungsvermögens, und folglich in einem Sinne, in welchem sie von keiner Partei

bestritten wird, und über den sich alle vereinigen müssen; wenn sie anders dem Worte Sinnlichkeit nicht (auch in der Folge wie bisher), ohne es selbst zu wissen, entgegengesetzte Bedeutungen beilegen, und einander mißverstehen sollen, ohne den Punkt ihres Mißverständnisses zu ahnden.

Die Rechte des Sprachgebrauches, der durch das Wort Sinnlichkeit bisher ein Vermögen des Gemütes bezeichnet hat, zu welchem die Reizbarkeit der Organe gehört, und die Ansprüche der philosophischen Vernunft, welche dieses Wort in einem gewissen neu bestimmten Sinne für ein Vermögen des bloßen Gemütes allein gebraucht wissen will, lassen sich sehr natürlich vereinigen; wenn man die Sinnlichkeit in der ersten Bedeutung die empirische, in der zweiten aber mit Kant die reine nennt. Diese hat das Vorstellungsvermögen, dessen Bestandteil sie ist, zu ihrem logischen Subjekte; die Substanz, der sie und das Vorstellungsvermögen angehört, mag bloß Körper, oder mit einem Körper verbundener Geist sein. Die reine Sinnlichkeit ist als bloßes Vermögen a priori, das ist vor allem Affiziertsein im Vorstellungsvermögen vorhanden; indem sie zum Teil das Vermögen affiziert zu werden selbst ist; während die empirische Sinnlichkeit nur einen Teil dieses Vermögens, nämlich den äußeren Sinn, und auch diesen nur insofern bedeutet, als er, durch etwas, das selbst Gegenstand des äußeren Sinnes ist, und also diesen Sinn im Gemüte voraussetzt, nämlich durch den organischen Körper, modifiziert ist.

Die reine Sinnlichkeit ist das Vermögen des Gemütes, durch die Art, wie die Empfänglichkeit desselben affiziert wird, zu Vorstellungen zu gelangen, und unterscheidet sich wesentlich vom Verstande, oder dem Vermögen, durch die Art, wie die Tätigkeit des Gemütes handelt, zu Vorstellungen

zu gelangen. Sie begreift den äußeren und den inneren Sinn unter sich, oder die Vermögen, durch Affiziertwerden von außen und von innen zu Vorstellungen zu gelangen.

Durch diese Erklärung und Einteilung der Sinnlichkeit wird auf einmal der Verwirrung wesentlich verschiedener Vermögen abgeholfen, durch welche man die Sinnlichkeit überhaupt mit dem äußeren Sinne, und diesen mit seinen empirischen Modifikationen durch die Organe verwechselte; den inneren Sinn aber bald auf den Verstand übertrug, bald gar für das Bewußtsein erklärte.

Sinnlich heißt daher jede (aber auch nur die) Vorstellung, die durch die Art, wie die Rezeptivität affiziert wird, entsteht. Sie heißt Empfindung, inwiefern sie auf das vorstellende; Anschauung, inwiefern sie auf das vorgestellte bezogen wird.

Die Art, wie die Rezeptivität affiziert wird, hängt teils von der ursprünglichen Beschaffenheit der Rezeptivität, der in derselben a priori bestimmten Möglichkeit affiziert zu werden, der ursprünglichen, dem bloßen Gemüte angehörigen Form seiner Empfänglichkeit; teils aber von der Beschaffenheit der affizierenden Gegenstände ab. Nur das erste gehört zu den Merkmalen der reinen Sinnlichkeit.

Kant hat erwiesen, daß die Form der Empfänglichkeit des äußeren Sinnes im bloßen Raume, der Empfänglichkeit des inneren aber in der bloßen Zeit bestände. Ich gestehe Ihnen, daß es mir unmöglich ist, Ihnen seine Gründe, so sehr sie mich überzeugen, hier verständlich zu machen. Auch über die meinigen, ungeachtet sie mir faßlicher scheinen, kann ich Ihnen nur ein paar Winke geben. Wenn Sie annehmen, daß die Rezeptivität des Vorstellungsvermögens in der bestimmten Empfänglichkeit für das

Mannigfaltige besteht, welches den Stoff in jeder Vorstellung ausmacht; die Spontaneität aber im Vermögen, das empfangene Mannigfaltige durch Verbinden auf Einheit zu bringen (wie dies beim Verstande und der Vernunft anerkanntermaßen der Fall ist): so muß es Ihnen einleuchten, daß der äußere Sinn sich von dem inneren durch die Verschiedenheit der Art und Weise das Mannigfaltige zu empfangen unterscheiden müsse. Der äußere Sinn, das Vermögen durch etwas vom Gemüte Verschiedenes affiziert zu werden, kann daher nur Empfänglichkeit für ein bloßes Mannigfaltige in seiner Mannigfaltigkeit, für ein unverbundenes und in allen seinen Teilen außer einander befindliches Mannigfaltige sein; weil die Verbindung des Mannigfaltigen im Gemüte erst durch die Spontaneität geschehen kann. Dahingegen das dem äußeren Sinne gegebene außer einander befindliche Mannigfaltige nur dadurch in den inneren Sinn aufgenommen werden kann, daß es durch die Spontaneität aufgefaßt, und folglich durch Verbindung seiner Teile auf Einheit gebracht wird. Das dem äußeren Sinne außer einander nebeneinander gegebene Mannigfaltige muß also insofern dem inneren Sinne durch die Spontaneität, die jeden Teil desselben durchs Verbinden auffassen muß, folglich nacheinander gegeben werden. Stellen Sie sich nun die Form des Mannigfaltigen überhaupt, die im bloßen Außereinander-, Nebeneinander- und Nacheinandersein besteht, vor: so haben Sie sich den bloßen Raum und die bloße Zeit vorgestellt, die ich Sie ja genau vom leeren sowohl als erfüllten Raum und Zeit zu unterscheiden bitte.

Diesem Resultate gemäß muß alles Erkennbare, inwiefern es anschaulich werden soll, die Form der Anschauung im Gemüte annehmen, und kann daher nicht als Ding an sich, sondern nur als Erscheinung

erkannt werden; als Erscheinung des äußeren Sinnes, als etwas den Raum — als Erscheinung des inneren Sinnes, als etwas die Zeit Erfüllendes; als Körper außer uns — und als Veränderung in uns. Der Verstand bezieht sich beim Erkennen auf Sinnlichkeit, die ihm den durch Empfindung gelieferten Stoff unter den Formen der Anschauung vorhält; und die Sinnlichkeit auf den Verstand, der ihre Anschauungen auf Begriffe bringt, inwiefern er dieselben nach den Gesetzen seiner Natur verknüpft.

Bis auf diese Theorie — die unser eigentliches Erkennen bloß auf Gegenstände einschränkt, welche die Sinnlichkeit affizieren, und nur unter den Formen ihrer Vorstellungen vorgestellt werden können, mußte der eigentliche Unterschied sowohl als der Zusammenhang zwischen Denken, Anschauung und Empfinden notwendig mißverstanden werden. Solange man Dinge, wie sie an sich selbst sind, zu erkennen glaubte; solange man die Prädikate der bloßen Anschauung auf die Dinge an sich übertrug; solange man, was an den Vorstellungen bloße Form des Verstandes und der reinen Sinnlichkeit ist, mit dem, was nur durch Empfinden gegeben werden kann, verwechselte: solange war man auch genötigt, sowohl dem Verstande als der Sinnlichkeit ihre Vorstellungen selbst, und nicht etwa den bloßen Stoff zu denselben, durch die Dinge an sich gegeben werden zu lassen. Der Verstand mußte also ebensowohl affiziert werden können als die Sinnlichkeit, unter welcher man sich nichts weiter als die Rezeptivität der Organisation, oder wenigstens, durch Organisation denken konnte. Die reine Sinnlichkeit, das eigentliche Vermögen affiziert zu werden, das weder dem Verstande noch der Organisation — sondern — dem Vorstellungsvermögen zukommt, war also zwischen dem Verstande, und dem, was man sonst Sinnlichkeit nannte, verteilt; und zwar so verteilt, daß von ihren

beiden Bestandteilen der eine (der innere Sinn) mit dem Verstande, und andere (der äußere Sinn) mit der Organisation, oder eigentlicher mit seinen fünf empirischen Modifikationen, den fünf Sinnen, zusammengenommen wurde. Und hier, lieber Freund, haben Sie den Faden, der Sie durch die Labyrinthe der griechischen Psychologie glücklich hindurchführen wird; und dem ich gegenwärtig nur durch die verworrene Bestimmung des Denkens und Empfindens bis zur Grenzscheidung des Materialismus und Spiritualismus folgen will.

Denken hieß also den Alten nicht bloß, Verknüpfung unter und in die Vorstellungen der Sinnlichkeit bringen, und sich des Verknüpftseins des Vorgestellten bewußt werden; sondern auch, mit dem inneren Sinne anschauen. Sie ließen dem Verstande sowohl die Einheit als das Mannigfaltige von den Dingen an sich gegeben werden. Denken und Anschauen war ihnen eine und eben dieselbe Handlung des Verstandes, der entweder seine eigentümlichen Objekte, wie beim Plato das Wesen der Dinge, beim Aristoteles das Allgemeine — oder die Objekte der Empfindung, wie beim Epikur und Zeno — von innen anschaute, nicht bloß dachte. Empfindung aber hieß nicht jede durch das leidende Verhalten des Gemütes und die Art seines Affiziertwerdens, es sei nun von innen oder außen, entstandene Vorstellung, inwiefern sie auf das Subjekt bezogen wird, und Veränderung seines Zustandes ist; sondern nur das bloße Affiziertwerden von außen, bald inwiefern dasselbe bloß in den Organen vorgeht, bald inwiefern es durch die Organe dem Verstande mitgeteilt wird. Die Empfindung, die Plato und Aristoteles dem Verstande beilegten, war bloße Tätigkeit der Organisation, oder auch der animalischen Kraft, und bloßes Leiden der vernünftigen Seele; wie dieses aus der

Einschränkung des Geistes durch die Sinnlichkeit beim Plato, und aus dem leidenden Verstande beim Aristoteles genug in die Augen fällt. —

Der Unterschied zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit wurde also auf der einen Seite viel zu klein, und auf der anderen viel zu groß angegeben. Zu klein, indem man den inneren Sinn mit dem Verstande verwechselte; und zu groß, indem man den äußeren Sinn vom Vorstellungsvermögen auf den Körper übertrug. Verstand, mit dem inneren Sinne zusammengenommen, war die vernünftige, der äußere Sinn hingegen mit den Organen die empfindende, unvernünftige, Seele. Die letztere aber eben darum ihrer Natur sowohl, als der einstimmigen Meinung aller Philosophen nach — sterblich. Bloß das entferntere oder nähere Verhältnis der sterblichen unvernünftigen zur vernünftigen Seele, oder vielmehr der verschiedene Gesichtspunkt, aus welchem man das wirkliche Verhältnis des nachmals sogenannten unteren Erkenntnisvermögens zum oberen betrachtete, entschied auch für die Denkkraft entweder Sterblichkeit oder Unsterblichkeit. Fand man den äußeren Sinn in einem Vorstellungsvermögen überhaupt unentbehrlich, so ging mit den Organen, an welche der äußere Sinn geheftet war, das ganze Vorstellungsvermögen, und folglich mit demselben auch der Verstand und die Seele überhaupt verloren. Dies war der Fall bei den Stoikern, den Epikuräern, und gewiß bei allen übrigen Materialisten älterer und neuerer Zeiten. Fand man hingegen den Verstand vermittels des zu ihm hinzugedachten inneren Sinnes zu einer ihm eigenen Erkenntnis zureichend, so war er seiner Wirksamkeit, und folglich auch seinem Dasein nach, von der Organisation unabhängig, und über das Schicksal derselben im Tode erhaben; und dies

war der Fall beim Plato, Aristoteles, und überhaupt allen Spiritualisten älterer und neuerer Zeiten.

Epikur hatte aus seinem psychologischen Gesichtspunkte den Gang der Entwicklung des Erkenntnisvermögens an der Entstehung der Vorstellungen, inwiefern sie sich in der inneren Erfahrung äußern, von den ersten sinnlichen Eindrücken bis zu den höchsten Abstraktionen beobachtet, und zur Gült gkeit der Verstandeshandlung beim Erkennen die Materialien der Sinnlichkeit unentbehrlich gefunden. Er knüpfte daher den Verstand unmittelbar an den äußeren Sinn; so wie die Stoiker den äußeren Sinn unmittelbar an den Verstand knüpften; indem sie bei ihrem moralischen Gesichtspunkte, aus welchem sie mit Recht die Sinnlichkeit dem Verstande unterordneten, zu einseitig beharrten, und die eigentlichsten Erscheinungen der Sinnlichkeit auf die Rechnung des Verstandes setzten, ohne die Unentbehrlichkeit der sinnlichen Werkzeuge bei diesen Erscheinungen leugnen zu können. Ungeachtet also, sowohl die Stoiker als die Epikuräer nicht nur das Denken vom Empfinden, sondern auch die Seele vom Körper unterschieden, und für die Substanz der ersteren sogar einen besonderen, vom sichtbaren Leibe verschiedenen, Körper angenommen haben: so hatte es ihnen doch ihre Meinung von dem Verhältnisse des Verstandes zur Sinnlichkeit unmöglich gemacht, dem Vorstellungsvermögen jenes Seelenkörpers, das sie nur für ein Resultat der Verbindung desselben mit dem Leibe hielten, Fortdauer nach dem Tode einzuräumen.

Mit der Theorie des Aristoteles hingegen hatte diese Fortdauer nichts Widersprechendes; so sehr auch dieser Philosoph mit den Epikuräern und Stoikern darüber einig war, daß die Begriffe des Verstandes ihren Stoff durch die Sinnlichkeit erhielten. Mit dem psychologi=

schen Gesichtspunkte, aus welchem er die Entwicklung der Begriffe aus den sinnlichen Eindrücken beobachtet hatte, wußte er den logischen zu vereinigen, der ihn die Urteile von den bloßen Begriffen des Verstandes, und diese von den Vorstellungen der Sinnlichkeit zu unterscheiden nötigte. Nach dieser Voraussetzung eignete er die Wahrnehmung des Allgemeinen, welches seiner Meinung nach zwar in den sinnlichen Eindrücken enthalten war, aber keineswegs durch die Sinnlichkeit bemerkt werden konnte, der vernünftigen Seele, dem Urteilsvermögen, dem wirkenden Verstande ausschließend zu. Da ihm nun das Allgemeine, wie er sich sehr deutlich darüber erklärt*), an den Dingen an sich, oder den Gegenständen außer aller Vorstellung, als die selbständige Form derselben existierte: so wurde die Vorstellung desselben, der Begriff, durch das Urteilsvermögen keineswegs erzeugt, sondern nur aus den durch die Sinnlichkeit gelieferten Materialien entwickelt; und selbst dem Verstande wurden seine eigentümlichsten Begriffe, nicht bloß dem Inhalt, sondern auch der Form nach, durch das Medium der Sinnlichkeit von Dingen an sich selbst gegeben. Der Verstand hatte also beim Aristoteles, auch insofern er als das Vermögen der vernünftigen Seele von dem Vermögen der unvernünftigen verschieden war, nicht bloß Selbsttätigkeit, sondern auch Empfänglichkeit, ein Vermögen (vom Allgemeinen) affiziert zu werden, nicht nur Urteilskraft, sondern auch (inneren) Sinn. Inwiefern nun diese Rezeptivität des Verstandes das Allgemeine an den sinnlichen Vorstellungen, oder vielmehr die Prädikate der Dinge an sich, aufnahm und vorstellte; insofern machte sie eine wesentliche Bedingung, eine Grundeigenschaft des wirkenden Verstandes

*) Aristoteles Metaphys. L. XII. c. 6. et L. XIV. c. 3.

selbst aus. Inwiefern sie aber von der Sinnlichkeit, dem äußeren Sinne, den Organen affiziert werden konnte; insofern war sie Rezeptivität für den inneren Eindruck durch die unvernünftige Seele, wie die Sinnlichkeit für den äußeren durch die Gegenstände — leidender Verstand; ein bloßes Resultat der Verbindung der Seele mit der animalischen Organisation, und folglich in seiner Einschränkung auf die Sinnlichkeit ein zufälliges Vermögen des Verstandes, dem auch ohne diese Einschränkung Rezeptivität und Spontaneität eigen war, und dem folglich nichts zu dem vollständigen Vorstellungsvermögen fehlte, welches nicht nur im Urteilen, sondern auch selbst in seinen Vorstellungen, von der Sinnlichkeit, nachdem diese einmal den Stoff dazu geliefert hatte, unabhängig, und folglich auch über das Schicksal der sinnlichen Werkzeuge — den Tod — erhaben war.

Plato war schon vorher, und ohne eine so genaue Zergliederung des Vorstellungsvermögens, wie Aristoteles, angestellt zu haben, auf eben dasselbe Resultat geraten. Auch er hatte die Rezeptivität mit der Spontaneität der Seele verwechselt, oder vielmehr den inneren Sinn mit dem Verstande zusammengenommen; indem er dem letzteren das Vermögen, das Wesen der Dinge nicht nur zu denken, sondern auch anzuschauen, einräumte. Auch er war schon hierdurch genötigt, so wie Aristoteles, den Verstand für ein besonderes, vollständiges, und für sich selbst bestehendes Vorstellungsvermögen anzunehmen, und demselben ein von dem Körper und der vernunftlosen, durch den Körper empfindenden, Seele verschiedenes Subjekt beizulegen.

Daß Plato bloß durch seine Verwechslung des Verstandes mit dem inneren Sinne, und des äußeren Sinnes mit den fünf empirischen Modifikationen desselben auf die ihm eigentümliche Idee der reinen Intelligenz hätte geraten können, und insofern er

konsequent dachte, geraten müssen; auch sogar wenn er keine angeborenen Ideen, und keine Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntnis behauptet hätte: wird aus dem wenigen erhellen, was ich noch über den eigentlichen Sinn dieser beiden Meinungen des Plato, und den Zusammenhang derselben mit dessen reinen Intelligenz zu sagen habe.

Ich habe bereits angemerkt, daß Plato, so wie bisher jeder, der die Erkenntnis von Dingen an sich zuließ, genötigt war, die Verstandesbegriffe keineswegs von der Spontaneität des Denkens erzeugen, sondern vermittels der auf den Verstand übertragenen Rezeptivität des inneren Sinnes auch dem Verstande gegeben werden zu lassen. Beim Aristoteles wurden die Begriffe, wie bereits erwähnt worden ist, von den Dingen an sich selbst durch das Medium der sinnlichen Organe gegeben. Plato hingegen, welcher, aus Gründen, deren Entwicklung ich mir für einen anderen Ort vorbehalten muß, der Materie*) eine gewisse Bösartigkeit, oder wie er sich ausdrückte, einen bösen Geist beilegte, und diese Meinung in einen sehr natürlichen Zusammenhang mit der

*) Um nur eines dieser Gründe hier zu erwähnen, merke ich an, daß die Unbegreiflichkeit des Wesens der Materie meiner Meinung nach die erste Veranlassung zu dieser Lehre auf folgende Art gewesen sein mochte. Um sich die Materie an sich, die bloße Materie, vorzustellen, unterschied man nicht bloß, sondern entkleidete sie von aller Form, und dachte sie folglich als das ursprünglich Formlose, und folglich insofern an sich Böse. Die Gottheit brachte an der Materie die Formen hervor, indem sie die Formlosigkeit einschränkte. Aber sie hätte die Materie vernichten müssen, um ihr alles Formlose zu nehmen. Daher die nie ganz zu tilgende Bösartigkeit der Materie, und ihr Widerstand selbst unter den allmächtigen Händen der sie formenden Gottheit, die Quelle alles physischen und moralischen Übels beim Plato.

alten eleatischen Lehre von der Trüglichkeit des Zeugnisses der Sinne gebracht hatte — fand sowohl die Dinge an sich, als auch die sinnlichen Organe, insofern beide Materie enthielten, schlechterdings untauglich, dem Verstande seine Begriffe zu geben. Der Verstand hält der Seele das Unveränderliche, Notwendige, Übereinstimmende, Wahre vor; während ihr die Materie durch die Sinne das Veränderliche, Zufällige, Widersprechende, Falsche, unter der Außengestalt, dem Scheine, des Gegenteils aufdringt, und sie insofern unaufhörlich zu täuschen strebt. Wie gelangt daher der Verstand zu seinen Vorstellungen, die den Empfindungen der Sinnlichkeit widersprechen, und insofern aus denselben unmöglich entstehen konnten? Ein berühmter philosophischer Schriftsteller*) hat neuerlich die Meinung geäußert: Plato habe, entweder weil er die Auflösung dieses Problems unmöglich gefunden; oder weil sie ihn zu weit von dem Plane seines Dialogen abgeführt hätte, bloß zum Besten der äußeren Form

*) Herr Eberhard in einem der Berliner Monatschrift Julius 1787 eingerückten Aufsatze: Über den Ursprung der heutigen Magie. Vor ihm behauptete schon Herr Plattner § 93 seiner Phil. Aphorism. I. T. Neue Ausgabe. „Plato verbindet sein im übrigen ganz philosophisches System von den angeborenen Gesetzen der Vernunft mit einer schon dem Pythagoras zugeschriebenen Erdichtung von einem vormaligen vollkommenen Zustand der Seele usw:“ Es war also keineswegs die Neuheit jener Behauptung, die mich, wie Herr Eberhard in einer seinen neuesten vermischten Schriften, Halle 1788, eingerückten Abhandlung andeuten zu wollen scheint, befremdete. Auch fiel mir nicht ein, ihn zu beschuldigen: er habe den Plato tadeln wollen. Gleichwohl finde ich in dem gedachten Aufsatze zwar eine Widerlegung dieser vermeintlichen Beschuldigung; aber nicht meiner Behauptung, daß die Lehre von der Präexistenz der Seele sich als ein Bestandteil des Platonischen Systems, und als ein philosophisches Theorem, denken lasse, und also, so lange nicht das Gegenteil gezeigt wird, weder Erdichtung noch Mythos heißen dürfe.

seines Aufsatzes, und um in demselben keine Lücke offenstehen zu lassen, zur Präexistenz der Seele, als zu einem bloßen Mythos, seine Zuflucht genommen. Allein gesetzt auch, Plato wäre bei der Beantwortung der Frage über den Ursprung der Verstandesbegriffe von seinem philosophischen Systeme verlassen worden; so läßt sich doch wenigstens nicht ohne Beweis annehmen, daß er bei der Wahl des Auskunftsmittels, das ihm sein poetischer Genius an die Hand gab, auch von seinem philosophischen Geiste verlassen worden sei. Dies letztere aber dürfte wohl der Fall gewesen sein, wenn Plato durch eben den Kunstgriff, mit welchem er die vorgebliche Lücke seines Vortrags ausfüllen wollte, eine andere, ebenso große, und sichtbare Lücke verursacht hätte. Würde sich nicht jedem aufmerksamen Leser die Frage aufgedrungen haben: Woher denn die präexistierende Seele ihre Ideen hätte? Gesetzt aber auch, Plato habe die Präexistenz der Seele nicht aus bloßen Vordersätzen seines Systemes gefolgert; sondern er habe sie bereits in der italischen Philosophie (nicht Mythologie) gefunden: so scheint doch diese Lehre, besonders wie sie von ihm angenommen wurde, einen viel philosophischeren Sinn zu haben, als daß sie nichts weiter als einen Lückenbüßer seiner Komposition hätte abgeben sollen. Sollte nicht ein tieferer Blick in die Natur der Vernunftwahrheiten den tiefsinnigen Plato auf diejenige Meinung vom Ursprunge der Verstandsbegriffe und der Seele selbst geführt haben, die den wahren Sinn seiner Lehre von der Präexistenz ausmacht? Ich will mich so kurz, als mir möglich ist, darüber erklären.

Wenn man bei einem der notwendigen und allgemeinen Begriffe des Verstandes von der Vorstellung der Zeit, wodurch er versinnlicht, und wodurch seine Bedeutung auf eine wirkliche Anschauung eingeschränkt wird, abstrahiert: so wird die Bedeutung des

Begriffes übersinnlich, und sein Gegenstand (nunmehr ein bloßes Gedankending) unveränderlich und ewig. Verbindet man zum Beispiel den reinen Begriff der Substanz mit der Vorstellung der Zeit, so erhält man dadurch das in der Zeit Subsistierende, das folglich nur insofern als Substanz erkannt werden kann, als es in der Zeit als subsistierend wahrgenommen wird (substantia phaenomenon). Trennt man hingegen die Zeit von der Substanz, so fällt die Bedingung, wodurch die Subsistenz auf Wahrnehmung eingeschränkt wird, hinweg, und es wird das an sich und außer aller Zeit Subsistierende gedacht (substantia noumenon). Sie, lieber Freund, werden hieran die logische Unveränderlichkeit und Ewigkeit der Vernunftwahrheiten und Verstandesbegriffe der Substanzen, Essenzen usw. nicht verkennen, über welche man vielleicht bloß darum in unsern Schulen zu zanken aufgehört hat, weil man gottlob etwas Besseres zu tun bekam. Daß dem Plato diese Ewigkeit der Vernunftwahrheiten kein Geheimnis geblieben war, wissen Sie so gut als ich aus mehr als einer Stelle seiner Schriften. Aber daß Plato diese logische Ewigkeit in eine metaphysische umgeschaffen habe, erhellt aus dem Umstande, daß er unter den ewigen Wahrheiten nicht bloße subjektive Regeln des Denkens, sondern wirkliche Formen der Dinge an sich, wesentliche Eigenschaften, Wesen der Dinge verstanden hat. Diese ewigen Wahrheiten setzten einen ewigen Verstand voraus, oder machten vielmehr einen ewigen Verstand aus; und wirklich waren sie nach Platos Lehre im unendlichen Verstande Gottes von Ewigkeit her vorhanden. Sie waren die Ideen der Gottheit, und enthielten die ewigen Urbilder, nach welchen der Schöpfer die ungeformte Materie geformt, das bösartige Prinzipium in der-

selben gebändigt, und die beste Welt hervorgebracht hat. Von diesen Ideen konnten nur Nachbilder auf die Materie übertragen werden, an welcher sie nicht als etwas Erkennendes, sondern nur als etwas Erkennbares, nicht als Begriffe, sondern als Eigenschaften, als die wesentlichen Formen, der Dinge an sich selbst existieren konnten. Die Urbilder hingegen, das Erkennende, die Ideen selbst, konnten keinem erschaffenen, das heißt beim Plato, aus der Materie durch die Formung derselben hervorgebrachten Dinge mitgeteilt werden; konnten, ihrer wesentlichen Ewigkeit wegen, nirgends außer dem unerschaffenen Verstande vorhanden sein. Gleichwohl sagte dem tiefsinnigen Forscher sein eigenes Bewußtsein, solche Ideen wären auch in den vernünftigen Seelen der Menschen vorhanden, deren eigentliche Erkenntnisse (die Vernunftwahrheiten) lauter notwendige, unveränderliche und ewige Wahrheiten betreffen. Das Subjekt der vernünftigen Seelen, die Substanz derselben, konnte also von dem Subjekte des göttlichen Geistes, der Substanz der Gottheit, so wenig verschieden sein, als der, ewige Wahrheiten denkende, Verstand von dem Göttlichen; die vernünftige Seele mußte unerschaffen, konnte nicht aus der Materie geformt, mußte ein Geist von Geiste ausgegangen; mußte ein Ausfluß der Gottheit sein.

In dieser Eigenschaft nur erkannten und beschauten nach dem Plato die vernünftigen Seelen vor ihrer Verbindung mit dem Körper (in ihrem Dämonenzustande, während ihrer Präexistenz) das ewige Wahre, Schöne und Gute, das in ihnen und in ihrer Quelle, der Gottheit selbst, lag, das sich aber nach ihrer Einkerkerung in den Körper, durch die Bösartigkeit ihrer materiellen Hülle, aus ihrem Gesichte verlor, und Irrtümern und Leidenschaften, den

Wirkungen der Sinnlichkeit, Platz geben mußte. Nichtsdestoweniger konnten die vernünftigen Seelen auch selbst in diesem Zustande ihrer Erniedrigung keineswegs ihre ursprüngliche Natur verlieren. Selbst in dem trüglichen Scheine, der durch die Sinnlichkeit der Seele vorgehalten wurde, sind noch immer Spuren der Nachbilder göttlicher Ideen, als der wahren Formen der Materie, enthalten; welche durch angestrengte Betrachtung in der Seele die angeborenen göttlichen Ideen wieder aufweckten. Das Abziehen von der Materie, das Bekämpfen der Sinnlichkeit, die Beherrschung der Leidenschaften sichert alsdann den vernünftigen Seelen den Genuß ihrer vorigen Glückseligkeit wieder zu, die endlich nach der gänzlichen Trennung derselben von dem Körper wieder in ihrem ganzen Umfange angehen wird.

Aus dieser Erörterung, die, mir wenigstens, in der ganzen Platonischen Seelentheorie alle Dunkelheiten und Widersprüche, die nicht offenbar bloß im Ausdrucke liegen, aufzuhellen und zu heben scheint, glaube ich mit ziemlicher Zuversicht schließen zu dürfen: daß erstens, in jener ganzen Theorie nichts was einem Mythos auch nur von weitem ähnlich sieht, vorkomme; zweitens, daß die vernünftige Seele beim Plato, von der vernünftigen Seele beim Aristoteles nur in Rücksicht auf den Ursprung, keineswegs aber auf die wesentliche Natur ihrer Begriffe, die Beschaffenheit ihres Erkenntnisvermögens, verschieden sei*). Die reine Intelligenz, so wie sie von beiden Philosophen, und nach ihnen von allen Spiritualisten gedacht wurde, und meiner oben ge-

*) Sogar die Meinung des Plato, daß die Denkkraft, oder die vernünftige Seele, zu ihrer Bestrafung in den Körper eingeschlossen worden wäre, wurde vom Aristoteles beibehalten. Cicero Fragment. Editio Ernesti, p. 1097.

lieferten Deduktion zufolge gedacht werden mußte, war ein eigenes, besonderes, vollständiges, über die Sinnlichkeit erhabenes Vorstellungsvermögen — das Vermögen die Form der Dinge an sich selbst nicht nur zu denken, sondern auch anzuschauen, und folglich zu erkennen.

Von den weiteren Schicksalen dieser Idee, die bis auf die Zeiten des Descartes, bei allen unzähligen Modifikationen, die sie während dieses langen Zeitraums angenommen hatte, gleichwohl keine einzige neue wesentliche Bestimmung ihrer Merkmale erhielt, habe ich zu meiner gegenwärtigen Absicht nichts, dafür aber einiges von ihrem Einflusse auf Religion und Moralität, der ein halbes Jahrtausend nach dem Plato so allgemein und so entscheidend geworden ist, in meinem nächsten Briefe zu sagen.

Zwölfter Brief

Winke über den Einfluß der unentwickelten und mißverstandenen Grundwahrheiten der Religion auf bürgerliche und moralische Kultur.

Sie sind mit mir darüber einig, lieber Freund, daß die moralischen Anlagen, zusammengenommen mit den physischen Bedürfnissen der menschlichen Natur, der bürgerlichen Gesellschaft sowohl ihr Dasein als auch ihre Form gegeben haben, welche letztere durch ihre Modifikationen in verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Völkern jederzeit den Grad der Entwicklung der moralischen Anlagen, und der Veredlung der physischen Bedürfnisse ankündigt. Auch bedarf es für Sie keines weiteren Beweises mehr, daß die moralischen Anlagen zu ihrer Entwicklung und höheren Ausbildung eben derselben unvollkommenen Einrichtungen und mißverstandenen Begebenheiten des bürgerlichen Lebens bedurften, die in Rücksicht auf das Gute an den einen,

und das W a h r e an den andern durch den unerkannten Einfluß jener Anlagen veranlaßt wurden; daß sich die ersten Spuren der Moralität und der Religion an politischen Gesetzen und übernatürlichen Tatsachen äußern mußten; und daß daher das P o s i t i v e an den Gesetzgebungen und Religionssystemen auch sogar in der Eigenschaft der Erkenntnisquelle der menschlichen Rechte und Pflichten in diesem, und des Grundes der Hoffnung für ein zukünftiges Leben ebenso unentbehrlich als unvermeidlich war. —

Inwiefern die W a h r h e i t eine Folge des Gebrauches unseres Vorstellungsvermögens ist, hängt sie von dem G e s i c h t s p u n k t e ab, aus welchem die Gegenstände entweder wahrgenommen oder untersucht werden; und dieser Gesichtspunkt wird immer durch irgendein I n t e r e s s e bestimmt. Das neugeborene Kind heftet seinen Blick an die Stelle, von der ihm das meiste Licht zuströmt; und der Denker fixiert den Gegenstand seiner Betrachtungen von derjenigen Seite, von welcher er denselben nach der von seinen Neigungen und Vorkenntnissen abhängenden Disposition seines Geistes am vollständigsten überschauen kann. Schiefheit in den Neigungen und Unrichtigkeit in den Vorkenntnissen erzeugen ein mißverstandenes Interesse, welches auf einen e i n s e i t i g e n Gesichtspunkt, und durch denselben zum Verkennen des Gegenstandes verleitet. Nur das wohlverstandene Interesse der M e n s c h h e i t ü b e r h a u p t kann den richtigen Gesichtspunkt angeben, aus welchem die Pflichten und Rechte der Menschen in diesem — und der Grund der Erwartung fürs zukünftige Leben in ihrer wahren Gestalt, das heißt in ihrer eigentlichen in der ursprünglichen Natur der Menschheit gegründeten Form, erkannt werden können.

Solange die bei der Moralität (allein und im strengsten Sinne) p r a k t i s c h e Vernunft nicht zum d e u t l i c h e n Bewußtsein ihrer Selbsttätigkeit gelangt: solange

wird das eigentliche und vollständige Interesse der Menschheit notwendig mißverstanden, und Befriedigung der eigennützigen Triebe für das einzige, oder doch das letzte Objekt desselben angesehen. Die ihren Beruf und ihre Würde verkennende Vernunft hält sich für eine bloße Dienerin des Triebes nach Vergnügen; und glaubt in dieser Eigenschaft den höchsten Rang erreicht zu haben; wenn sie sich bis zur Oberaufseherin über die Angelegenheiten des Instinktes emporgeschwungen hat. Sie tut sich noch heutzutage, und vielleicht mehr als jemals, durch ihre philosophierenden Repräsentanten, großes Unrecht an: indem sie die Handlungen der uneigennützigen Weisheit der eigennützigen Klugheit zuschreibt, und den Anteil, den sie aus innerem Trieb ihrer Natur, und aus der Fülle ihrer selbsttätigen Kraft, an dem allgemeinen Besten nimmt, sich aus der Zusicherung und Vergrößerung erklärt, die der Vorteil der einzelnen Glieder durch den Vorteil der ganzen Gesellschaft nur dann ziehen kann, wenn das große Problem der vollkommensten Staatsverfassung und des allgemeinen und ewigen Friedens aufgelöst sein wird.

Durch die besonderen Bedürfnisse der einzelnen voneinander abgesonderten Staaten, in welchen sich die Menschheit nach und nach zur bürgerlichen Gesellschaft gebildet hat, wurden zuerst gewisse positive Pflichten und Rechte der Bürger bestimmt, die in verschiedenen Staaten verschieden waren, und nicht nur bei der Entstehung, sondern auch selbst bei der höchsten Ausbildung der einzelnen Staaten nur sehr schwache Spuren der Moralität enthielten. Solange ein Staat seine Selbsterhaltung nur dem Rechte des Stärkeren verdankt, oder, welches ebensoviel heißt, nur durch die Beeinträchtigung unverlierbarer Rechte sowohl seiner eigenen Glieder als anderer Staaten zu bewirken vermag: solange bildet er seine Bürger zu wahren Unmenschen, indem er dieselben zu seinem Vorteile alles dasjenige zu verkennen

zwingt, was sie als Menschen sich selbst, ihren Mitbürgern, und den Auswärtigen schuldig sind. Wird endlich die Vergrößerung der physischen Macht zur politischen Triebfeder eines solchen Staates, und fällt diese Macht, wie es über kurz oder lang notwendig geschehen muß, demagogischen, aristokratischen oder monarchischen Despoten anheim: so hört das Bedürfnis der bürgerlichen Gesellschaft auf, der Bestimmungsgrund der positiven Gesetze zu sein; an die Stelle desselben tritt die Laune des willkürlich handelnden Gewalthabers; die ehemaligen Besitzer der gesetzgebenden Gewalt werden bloße Werkzeuge der ausübenden, die Bürger — Sklaven. Es versteht sich von selbst, daß in solchen Staaten weder moralische Gesinnung, noch diejenigen Einsichten aufkommen können, die den freien, aber durch moralische Gesinnung gelenkten, Gebrauch der Denkkraft voraussetzen. Wenn endlich nach einem langwierigen Kampf von innen und von außen, nach vielen Revolutionen, und durch Erfahrungen, die den Unterdrückern ebenso teuer zu stehen kommen, als den Unterdrückten, die Lenker der Staaten, ihren eigenen Vorteil nach und nach besser verstehen lernen; wenn sie einzusehen anfangen, daß sie denselben nur durch Beförderung des Vorteils ihrer Untergebenen, und durch Schonung des Vorteils fremder Staaten sicher stellen können: dann erst und in eben dem Verhältnisse kann sich die moralische Gesinnung entwickeln, die so lange gebunden bleibt, als die Menschheit entweder mit den Elementen, oder mit sich selbst, um ihre bloße Existenz zu kämpfen genötigt ist.

Durch die allgemeinen in der menschlichen Natur gegründeten Bedürfnisse der Menschheit, inwiefern die Forderungen derselben (eigennützige Triebe) durch die Selbsttätigkeit der Vernunft eingeschränkt werden, sind die Pflichten und Rechte des Menschen als Mensch im strengsten Sinne, das heißt als Weltbürger, bestimmt. Durch vollständige Entwicklung

und allgemeine Anerkennung dieser Pflichten und Rechte fällt alle Entgegensetzung, und folglich auch aller Streit zwischen den Vorteilen sowohl der Staaten und ihrer einzelnen Glieder, als auch der einzelnen Staaten untereinander von selbst weg; und obwohl weder der Unterschied der Stände, noch der Unterschied der Regierungsformen, inwiefern sie von äußeren Umständen abhängen, aufgehoben werden kann, und daher immer Verschiedenheit der besonderen Interessen übrigbleiben muß; so wird doch eben diese Verschiedenheit im besondern und einzelnen in eben dem Verhältnisse, als sie einer allgemeinen und obersten Regel des Rechts unterworfen wird, zur Bedingung der immer fortschreitenden Glückseligkeit und Veredlung der Menschheit werden müssen. Es versteht sich von selbst, daß die Anerkennung der Pflichten und Rechte der Menschheit durch ganze Staaten, oder vielmehr durch die gesetzgebende Gewalt in den Staaten, nur sehr allmählich und langsam geschehen können; eher aber schlechterdings sich nicht denken lasse, bevor nicht die philosophierende Vernunft durch ihre Repräsentanten, die einzelnen Selbstdenker, über die Prinzipien jener Pflichten und Rechte mit sich selbst einig geworden ist.

Inwiefern die staatsbürgerliche Kultur der Menschheit der weltbürgerlichen vorhergehen, der grobsinnliche Instinkt in der politischen Erziehungsschule allmählich verfeinert, und durch den Zwang positiver Gesetze gebändigt werden mußte, bevor er der Selbsttätigkeit der Vernunft Raum geben, und der Lenkung derselben gehorchen lernen konnte; insofern mußten die politischen Triebfedern (ungeachtet sie selbst nur durch einen durch moralische Anlagen modifizierten Instinkt in Bewegung gesetzt werden konnten) lange Zeit an der Stelle der moralischen wirken, die als Triebfedern nur in völlig entwickelten Anlagen, in einem zur Kraft erhobenen Vermögen bestehen können. Die bürgerliche Kultur mußte durch positive Gesetze

und Religionen zur eigentlichen moralischen vorbereiten, mit welcher sich erst nach und nach die Erkenntnis des reinen Sittengesetzes und der Religion der Vernunft einfinden konnte. — So wie diese reine Religion den Erkenntnisgrund ihrer Grundwahrheiten, der (auf der völlig entwickelten Form der Vernunft feststehenden) Theorie der Moralität verdankt, während sie die moralische Gesinnung durch die kräftigsten Beweggründe unterstützt: ebenso haben sich die positiven Gesetzgebungen und Religionen wechselseitig ihr Dasein und ihre Verbreitung verbürgt. Die ersten Regierungsformen waren insgesamt mehr oder weniger theokratisch; die ältesten politischen Gesetze geoffenbarter Wille der Gottheiten; und die ältesten positiven Religionen Nationalgötterdienst. Durch eben dieselben äußeren Umstände, durch welche Verschiedenheit in die Bedürfnisse einzelner bürgerlichen Gesellschaften gebracht, und folglich verschiedene Staatsinteressen erzeugt wurden, wurden auch die positiven Gesetzgebungen und Religionen vervielfältigt und einander entgegengesetzt; und die Nationalgötter vertrugen sich lange Zeit so wenig untereinander als ihre Nationen.

Sowie die bürgerlichen Verfassungen einmal festen Fuß gefaßt hatten, die Untertanen des Zwangs der positiven Gesetze gewohnt, und die Obrigkeiten im Besitz der Zwangsmittel waren, fingen die Stellvertreter der Gottheiten an, in ihrem eigenen Namen zu regieren, und die Theokratien lösten sich nach und nach in Monarchien, Aristokratien und Demokratien auf. Mit dem politischen Regimente verloren die Götter allmählich ihre Lokalität. Die Hebräer, welche während ihrer eigentlichen Theokratie so viele Beweise ablegten, daß sie ihren unsichtbaren König nur für den Gott ihrer Väter hielten, erkannten ihn für den Beherrscher der ganzen Natur, nachdem sie seine königliche Würde auf einen aus ihrem Mittel übertragen hatten; die übrigen Nationen, die

durch ihre Grundverfassung nicht so ausschließend isoliert waren, nahmen in eben dem Verhältnisse, als sie durch besser verstandenen Eigennutz einander genähert wurden, mit den Produkten der fremden Künste auch fremde Nationalgötter auf; und als Rom fast alle damals bekannten Nationen in einen einzigen Staatskörper vereinigt hatte, wurden aus den vormaligen Schutzgöttern einzelner Horden von Barbaren die gemeinschaftlichen Beschützer des orbis terrarum.

So wie der Schutz eines Nationalgottes nur auf sein Volk eingeschränkt war, seine Gesetze nur die Bürger seines Staates verbanden, und keinen anderen als einen bloß politischen Zweck hatten: so dauerte auch sein Einfluß auf das Wohl und Weh seiner Gläubigen nur so lange als das gegenwärtige Leben. Die Hebräer hofften und fürchteten von ihrem Jehovah nichts als irdische Güter und Übel; und in dem ganzen Kodex seiner Gesetzgebung, der doch vollständig bis auf unsere Zeiten gekommen ist, findet man auch keine andere als zeitliche Belohnungen und Strafen festgesetzt. Allein die Begriffe von der Gottheit veredelten sich in eben dem Verhältnisse, als man den Göttern die unmittelbare Besorgung der weltlichen Angelegenheiten abgenommen hatte. Von dieser Zeit an belohnten und bestraften sie in einem zukünftigen Leben das Böse, das von ihren Stellvertretern im gegenwärtigen unbelohnt und unbestraft geblieben war; und was die Religion durch das Ende der Theokratien als politische Triebfeder verloren hatte, gewann sie als moralische. Die Gesetze erhielten nun eine neue Sanktion, welche die Beobachtung derselben durch einen allgemeineren und feineren Beweggrund betrieb. Durch einen a l l g e m e i n e r e n; denn nun blieb kein Verbrechen unbestraft; und durch die Furcht vor dem künftigen unbestechlichen und unvermeidlichen Richterstuhl wurde die Hoffnung von Straflosigkeit verdrängt, die man vorher auf Beispiele von Verbrechern gründen konnte, die durch

Verheimlichung, oder offenbare Gewalt, der Ahndung der irdischen Richter entgangen waren, und selbst von den Göttern mit zeitlichem Wohlstande überhäuft wurden. Durch einen feineren; weil der menschliche Geist dadurch, daß er gegenwärtige Eindrücke durch die Idee eines künftigen Lebens überwältigt, einen höheren Grad seiner Selbsttätigkeit äußert, als wenn er die Unterdrückung derselben nur anderen ebenfalls gegenwärtigen Eindrücken überlassen muß.

Welchen Gesetzen hätte die Religion ihre Sanktion in der merkwürdigen Periode geben sollen, da die politischen durch den Despotismus der römischen Imperatoren aus der ganzen kultivierten Welt nach und nach verdrängt wurden; das moralische aber außer dem kleinen Zirkel der Philosophen unbekannt, und der Sinn desselben unter denjenigen Schulen, die sich vor allen andern damit beschäftigten (der Stoischen und Epikurischen), am meisten streitig war? Mit dem Verfall der positiven Gesetze, welche die Stelle der moralischen vertraten, stellte sich das allgemeine Verderbnis der Sitten ein, welches den Sturz des römischen Reichs mit schnellen Schritten herbeiführte. Die Religion, welche mit der bürgerlichen Verfassung den bisherigen stärksten Grund ihres Ansehens, und das wichtigste Objekt ihres Einflusses verloren hatte, war nun der Phantasie der Dichter, den eigennützigen Spekulationen der Altardiener, dem Aberglauben des großen Haufens, und dem Unglauben der Afterweisen preisgegeben.

Aber eben dadurch wurde ihre bisherige Form, die einer besseren Platz machen sollte, zum Untergange reif. Mit dem Polytheismus endigt sich die Periode der politischen Kultur der Menschheit; und mit dem Christentume geht die Periode der moralischen an.

Christus stellte der erste die Religion in ihrer eigentümlichen und natürlichen Form auf; indem er sie ganz von der Politik trennte, und unmittelbar

mit der Moralität verband. Das neue Gesetz, dem das Christentum Sanktion gab, verpflichtet nicht etwa ein gewisses Volk, sondern die ganze Menschheit; ist nicht durch Gewalt von außen her aufgedrungen, sondern in dem vernünftigen Willen eines jeden enthalten; hat keineswegs den äußeren Wohlstand weder ganzer Staaten, noch ihrer Bürger, sondern Veredlung der Menschheit zum Zweck; und sichert dem veredelten einzelnen Menschen in diesem Leben nichts als Zufriedenheit des Herzens, und Erwartung eines besseren zukünftigen, als den Lohn seiner uneigennützigen Rechtschaffenheit; — den bürgerlichen Gesellschaften aber fortschreitende Verbesserung ihrer Formen, und der Menschheit überhaupt fortschreitende Verminderung der von ihrer Natur unzertrennlichen Übel — als Folgen der Veredlung ihrer Glieder, zu. Der Urheber dieses Gesetzes kann weder Nationalgott, noch politischer Gesetzgeber, sondern er muß der allgemeine und einzige Vater der gesamten Menschheit sein. Das Reich, in welchem er die äußeren Schicksale der einzelnen Menschen nach dem Maßstabe der Beobachtung dieses Gesetzes bestimmt, ist eben darum nicht von dieser Welt; weil nur Veredlung der Individuen, nicht Verbesserung ihres äußeren Zustandes Zweck, und selbst die nie zu vollendende Verminderung der die Menschheit überhaupt drückenden Übel eine bloße Folge dieses Gesetzes ist. Inwiefern also Christus die Religion mit reiner Moralität verknüpft hat, insofern hat er sie auf ihre zwei eigentlichen Grundwahrheiten zurückgeführt; nämlich auf die Überzeugung erstens vom Dasein einer von der Welt verschiedenen und moralisch gesinnten Ursache der Welt; zweitens von einem zukünftigen Leben, in welchem das äußere Schicksal der Menschen nach dem Maßstab ihrer Sittlichkeit bestimmt ist.

Da Christus den Sinn dieser Grundwahrheiten weder durch ein philosophisches System noch durch unbegreif-

liche Dogmen des blinden Glaubens festsetzen; da er seine Religion weder auf Metaphysik noch Hyperphysik bauen konnte und wollte: so mußte er freilich die Reinheit seiner Lehre von der Reinheit der moralischen Gesinnung abhängen lassen, die er in seinen Reden und Handlungen auf eine ganz unübertreffliche Weise geäußert, und den Seinigen einzuflößen gesucht hat. Und wirklich wird durch diese Gesinnung, die mit dem wahren Sinne jener Grundwahrheiten unmittelbar zusammenhängt, der Verstand beim Denken derselben ebensosehr vor Irrtümern bewahrt, als er durch ihren mächtigen Einfluß aufs Herz bei der Lenkung des Willens unterstützt wird. Die eigentliche christliche Orthodoxie ist mir nur als Folge der Reinheit eines Herzens denkbar, welches, da es dem Geiste unaufhörlich das eine was not ist vorhält, denselben (auch ohne alle Kritik der Vernunft und Theorie des Vorstellungsvermögens) vor allen Abwegen der Spekulation bewahrt. Diesem Herzen, dem es nach der Lehre Jesu allein vorbehalten ist, Gott anzuschauen, genügt es im Sittengesetze den Willen der Gottheit zu wissen, an dem es den himmlischen Vater erkennt, ohne sich um die Substanz desselben zu bekümmern. In eben dem Verhältnisse, als sich die moralische Gesinnung des Christen durch die ihr eigentümlichen Handlungen entwickelt, belebt und erweitert, wird ihm das einzige, was an der Gottheit der menschlichen Vernunft zugänglich ist, die Gesinnung Gottes, einleuchtender; und obwohl er sich genötigt sieht, eben von dieser Gesinnung ein besseres Leben jenseits des Grabes zu erwarten: so wird es ihm sein eigener edler Sinn unmöglich machen, die Zeit, die ihm für die Erfüllung seiner Pflichten im gegenwärtigen Leben zu kurz wird, mit Spekulationen über die Beschaffenheit des Zukünftigen zu verschwenden. Dem Manne, dem es nicht um die Belohnungen im Reiche der Unsterblichkeit, sondern einzig darum zu tun ist, daß er der-

selben würdig werde, muß es nicht schwer fallen, sich über die Unbegreiflichkeit dieser Belohnungen zu beruhigen.

So wie in der Periode der politischen Kultur die Bürgertugend durch den Despotismus der Obrigkeiten erstickt wurde, und die bürgerlichen Verfassungen dadurch ausarteten, daß diejenigen, die nur Organe der Gesetze hätten sein sollen, ihre Willkür an die Stelle der Gesetze geltend machten: ebenso wurde in der Periode der moralischen Kultur die christliche Tugend durch den Despotismus der Priester erstickt; und das Christentum artete in eben dem Verhältnisse aus, als die Lehrer desselben an der Stelle der einfachen, und durch bloße moralische Gesinnung bestimmten Grundwahrheiten, ihre durch verunglückte Spekulationen bestimmten Erörterungen dieser Grundwahrheiten aufstellten, und den Laien als Aussprüche des heiligen Geistes, als Geheimnisse des Reiches Gottes, als Glaubensartikel aufdrangen.

Wie bald die Reinheit der moralischen Gesinnung unter den Christen verloren gegangen ist, weiß man aus der Kirchengeschichte, die es leider am bestimmtesten durch Schriften und Handlungen von Heiligen, Helden und Vätern des Christentums bezeugt. Diese Ausartung hätte auch nur durch ein Wunder verhindert werden können, welches der Weisheit Gottes zum Teil aus Ursachen nicht gefallen hat, die selbst der menschlichen Kurzsichtigkeit nahe genug liegen, aber nicht hierher gehören. Mit den Sitten der Christen veränderte sich allmählich ihre einfältige, bescheidene, reine Vorstellungsart von der Gottheit und dem zukünftigen Leben. Sie verkannten das Sittengesetz in eben dem Verhältnisse, als sie von demselben durch ihren Wandel abwichen; und da das Gesetz, das sie an der Stelle desselben annahmen, nur durch die Belohnungen und Strafen des künftigen Lebens interessieren konnte, da das künftige Leben nicht um des Gesetzes willen geglaubt, sondern das Gesetz um des künf-

tigen Lebens willen angenommen wurde: so trat das Bedürfnis ein, einen von der moralischen Gesinnung verschiedenen Überzeugungsgrund für jenes Leben zu haben, und innerhalb und außerhalb des Gebietes der Vernunft nach Aufschlüssen über die Beschaffenheit desselben zu suchen. Sie verkannten die Gottheit in eben dem Verhältnisse, als sie den Willen des himmlischen Vaters verkannten; und da sie nicht mehr von der Gesinnung Gottes, die sie sonst in ihrem Herzen antrafen, auf dasjenige, was von der unbegreiflichen Natur Gottes gedacht werden muß, schließen konnten: so trat das Bedürfnis ein, die Merkmale des Begriffes von der Gottheit aus metaphysischen und hyperphysischen Quellen zu schöpfen.

Die Bestimmung der neuen Form, unter welcher die Grundwahrheiten der Religion gedacht werden sollten, fiel nun natürlicherweise den Lehrern des Christentums und, der hierarchischen Verfassung zufolge, den Bischöfen anheim, welche auf den Konzilien ein aristokratisches Regiment über den Glauben der untergeordneten Klerisei und der Laien ausübten, und die Vorstellungsart der ganzen christlichen Welt an gewisse Formeln banden, die von ihnen im Namen des heiligen Geistes, und in Kraft der ihnen zuteil gewordenen Unfehlbarkeit aufgestellt, und gegen die Einwendungen der Vernunft durch den geistlichen Bannfluch, und den weltlichen Arm durchgesetzt wurden.

Der Sinn, in welchem die Grundwahrheiten der Religion in der ganzen christlichen Welt gelten sollten, hing insofern von der Vorstellungsart der wenigen, welche die Glaubensformeln vorzuschreiben hatten, und da diese noch an kein feststehendes kirchliches Symbol gebunden war, von der Philosophie des Zeitalters — ab, die aus der unter dem Namen des neueren Platonismus bekannten Mischung von Metaphysik und Hyperphysik bestand. Auf diese Weise ist es begreiflich genug, wie es zuging, daß noch heutzutage auch die unter-

sten Volksklassen unter allen christlichen Nationen Formeln im Munde führen, die man nicht ohne Befremdung unter den auf uns gekommenen Überbleibseln der mißverstandenen Spekulationen des Plato und Pythagoras wiederfindet; und daß der Glaube an diese Formeln, das heißt das Fürwahrhalten des Sinnes, den sie für den göttlichen Verstand allein haben sollen, noch hin und wieder für die erste aller christlichen Tugenden, und für eine Bedingung des neuen Bundes gehalten wird, die keine andere Wahl, als zwischen Himmel und Hölle übrig ließ.

Die in der unglücklichen Periode des allgemeinen Verfalls der Sitten, Wissenschaften und Künste ausgeartete und verunstaltete Platonische Idee der immateriellen Intelligenzen wurde auf diese Weise die Grundlage der orthodoxen, das heißt der durch das kirchliche Glaubenstribunal festgesetzten Vorstellungsart von den beiden Grundwahrheiten der Religion, die ihren Rang einer immer zunehmenden Menge von Dogmen überlassen mußten, bei denen sie bloß vorausgesetzt, und durch welche ihr vernünftiger Sinn immer mehr und mehr verdrängt wurde. Aus dieser in ihren Grundwahrheiten verfälschten Religion, die nun nicht mehr der Sittenlehre der Vernunft Sanktion geben konnte, ergab sich eine besondere, der philosophischen entgegengesetzte, theologische Moral, die durch den Namen der mönchischen vielleicht am bestimmtesten bezeichnet wird, weil sie das Mönchtum in der Christenheit erzeugt, und sich in ihrer ganzen Strenge, wenigstens der Theorie nach, in den Mönchsklöstern bis auf den heutigen Tag erhalten hat; ungeachtet sie auch außer derselben an der sogenannten geistlichen Sittenlehre aller christlichen Religionsbekenntnisse in mehr oder weniger auffallenden Spuren fortdauert.

Das Sittengesetz, das von der Philosophie notwendig verkannt werden muß, wenn es von derselben anders-

woher, als aus der Natur der Vernunft abgeleitet wird, war von den Neuplatonikern aus ihren schwärmerischen Philosophemen über die Natur der Seele und der Gottheit abgeleitet worden.

Da sie die Substanz der Seele in allen ihren Eigenschaften und Beschaffenheiten für das Gegenteil von der Substanz der Körper, den Leib für den Kerker der Seele, und den Menschen für einen, in einem widernatürlichen Zustande sich befindenden, Geist hielten; so unterschieden sie nicht nur, sondern trennten auch im eigentlichsten Verstande die beiden wesentlichen Bestandteile des menschlichen Begehrungsvermögens, und erklärten die Forderungen der geistigen Natur mit den Forderungen der physischen für schlechterdings unverträglich. Freilich wurde dieser Erklärungsgrund des Widerspruches in der menschlichen Natur von den aus dem Heidentume herübergekommenen Kirchenvätern gegen einen andern vertauscht, den ihre Bekehrer in den heiligen Büchern ihrer Nation gefunden hatten. Allein auch die jüdischen Kirchenväter hatten die Philosophie, die sie bei ihrer Exegese anbrachten, mit ihren heidnischen Proselyten aus einerlei Quelle geschöpft. Die Lehre von dem Widerspruche zwischen Leib und Seele konnte unmöglich aus der Mosaischen Erzählung vom Falle des ersten Menschen, die keine Spur davon enthält, entlehnt sein. Hingegen konnte die Geschichte des Sündenfalles damals für sehr geschickt gehalten werden, die auffallende Lücke auszufüllen, welche von den Neuplatonikern in die Platonische Theorie des Widerspruches zwischen Geist und Materie dadurch gemacht wurde, daß sie die Materie nicht wie Plato als ewig annahmen, und ihre Bösartigkeit aus dem Begriff ihrer Natur erklärten, sondern den Ursprung der Materie aus der Gottheit selbst ableiteten, und sich's dadurch unmöglich machten, auf die Frage über den Ursprung des übels irgendeine Antwort zu geben, die nicht

selbst wieder diese Frage veranlaßte. Die philosophierenden Judenchristen glaubten eine solche Antwort gefunden zu haben: „Die materielle (physische) Natur konnte, inwiefern sie durch die Gottheit entstand, unmöglich böse sein. Ihre Bösartigkeit mußte also die Folge einer Tatsache sein, die nicht der Gottheit zugeschrieben werden konnte. Eine solche Tatsache ist der Sündenfall des ersten Menschen; und die leidige Folge desselben ist das Verderbnis der menschlichen Natur, das in dem Widerspruche zwischen Geist und Körper besteht. Der Fluch, den die Sünde in die Welt brachte, traf nicht nur den Menschen, sondern die gesamte physische Natur, die bloß um des Menschen willen geschaffen war, und nun, denselben zu züchtigen, durch physische übel verunstaltet wurde."

Der Widerspruch zwischen Seele und Leib war sehr bald das Prinzip der christlichen Sittenlehre geworden; wenigstens ist er der Schlüssel zu derjenigen durchgängigen Entgegensetzung zwischen dem Menschen und dem Christen, dem weltlichen und geistlichen Interesse, dem gegenwärtigen Leben und dem zukünftigen, welche den gemeinschaftlichen Inhalt aller Exegesen und Homilien aus jenen Zeiten ausmacht. Da man die Triebe, die in der Organisation ihren Grund haben, für ursprünglich böse hielt: so gab es keine andere Pflicht für dieses Leben, als einen unaufhörlichen Kampf, der nicht etwa die Lenkung, sondern die Unterdrückung und Ausrottung jener Triebe, zum Zwecke hatte. Die erhabenen Lehren des Evangeliums von der Selbstverleugnung, Abtötung des Fleisches, Verachtung der Welt usw. wurden in einem groben buchstäblichen Sinne genommen, und dadurch zu einem bloßen Kommentar der mystischen Entkörperungslehre herabgewürdigt.

Die Religion, welche vormals den Menschen zum Bürger bilden half, war nun im Begriffe ihr eigenes Werk zu zerstören; indem sie ihm Pflichten auflegte, die

mit den Bedürfnissen der bürgerlichen Gesellschaft unverträglich waren. Sie mußte freilich von der Strenge ihrer Forderungen nachlassen, wenn sie nicht mit der Ausrottung des menschlichen Geschlechtes sich selbst zerstören wollte; und die Mystagogen waren sehr bald genötigt, die Vorschriften der geistigen Vollkommenheit, die mit der Fortdaver der Staaten durchaus nicht bestehen konnten, unter dem Namen der evangelischen Ratschläge, von den unnachläßlichen Pflichten zu unterscheiden, und die Fortpflanzung der Gattung, den Besitz des Eigentums und den Gebrauch des freien Willens (in weltlichen Angelegenheiten) an denjenigen zu tolerieren, die sich aus Zulassung Gottes zu schwach fühlten, schon hienieden das Leben eines entkörperten Geistes anzufangen. Allein da einmal das Mönchtum das Ideal der Vollkommenheit des Christentums geworden war, so konnte die an die Stelle der Moralität getretene Frömmigkeit des gemeinen Christen nur in der größten möglichen Annäherung zur Heiligkeit des Mönches bestehen. Der Laie führte einen christlichen Wandel, indem er, wo er konnte, den Mönchen nachahmte, und für alles übrige Buße tat.

Es wird Sie, mein Freund, weniger befremden, daß eine Lehre, die sich ursprünglich auf mißlungene Spekulationen der Metaphysik gründet, einen so allgemeinen Eingang finden, und bei allem unnatürlichen Zwange, den sie den natürlichsten Neigungen antut, auch außer den Mönchsklöstern so einleuchtend werden konnte: wenn Sie bedenken, wie sehr jene Spekulationen im gegenwärtigen Falle durch die gemeinste Vorstellungsart unterstützt wurden. Die Einbildungskraft des gemeinen Mannes bedarf nur einer sehr geringen Beihilfe, wenn sie an der im Selbstbewußtsein eines jeden Menschen vorkommenden Unterscheidung zwischen dem vorstellenden Ich und der vorgestellten Organisation eine entgegengesetzte Natur zwischen Seele und Leib wahr=

nehmen soll. Ein noch so ungebildeter Verstand, dem einmal jene Unterscheidung geläufig geworden ist, findet in seinen rohen Begriffen Prämissen genug, aus denen es ihm ohne Mühe begreiflich gemacht werden kann, daß der Geschlechtstrieb, und alles Streben nach Genüssen, bei welchen die sinnlichen Werkzeuge gebraucht werden, seinen Grund im Leibe haben; daß die vom Leibe verschiedene Seele von diesen Trieben frei sein müsse, und daß in diesen Trieben, und folglich im Leibe, der Reiz zum Bösen liege usw.

Da die praktische Vernunft ihre Verbote vor ihren Geboten ankündigt, die Vermeidung des Bösen dem Wirken des Guten vorhergehen muß, und die Menschen weit früher einsehen lernen, worin der Mißbrauch, als worin der vernünftige Gebrauch ihrer sinnlichen Triebe besteht: so blieb der menschliche Geist während des Stillstandes, den die Ausartung des Christentums in der durch dasselbe angefangenen moralischen Kultur verursacht hatte, nicht nur bei der Einsicht des Verbotenen, des Bösen, des Mißbrauchs stehen; sondern er dehnte (durch die in ihren Grundwahrheiten verfälschte Religion irregeführt) das Verbot auch auf das ihm unbekannte Gebotene aus, hielt das von ihm verkannte Gute für böse, und jeden Gebrauch der sinnlichen Triebe für Mißbrauch. Zu stark um sich vom Instinkte lenken zu lassen, und zu schwach den Instinkt zu lenken, machte er den Versuch, ihn zu unterdrücken; und um dem Laster auszuweichen, floh er alle Gelegenheit zur Tugend.

Da die philosophische Idee der Gottheit von den Kirchenvätern aus einerlei Quelle mit der Idee der Seele geschöpft wurde: so hatte die Grundwahrheit vom Dasein Gottes mit der Grundwahrheit vom zukünftigen Leben eben dasselbe Schicksal, und folglich auch eben denselben Einfluß auf die Ausartung der christlichen Moral in die mönchische.

Schon Plato hat den Begriff der Gottheit durch Entgegensetzung mit der Materie bestimmt, die er für

das ursprüngliche Formlose, sowie die Gottheit für die Urquelle aller Formen hielt, die von Ewigkeit her als die Urbilder der endlichen Dinge im Verstande Gottes vorhanden gewesen wären. Da dieser Vorstellungsart zufolge die endlichen Substanzen nur insofern gut sein konnten, als sie an den Formen des göttlichen Verstandes — insofern böse sein mußten, als sie an der Formlosigkeit der Materie teilnahmen: so bestand auch die Moralität des Menschen in der Entfernung von der Materie und in der Annäherung zur Gottheit. Allein da Plato die Formen der Körper für Nachbilder der göttlichen Ideen erkannte: so verwarf er keineswegs jeden Genuß, der den Gebrauch der sinnlichen Werkzeuge voraussetzt; sondern nur denjenigen, der in der Bösartigkeit der Materie, in unordentlichen Trieben, seinen Grund hat, und es dem Geiste unmöglich macht, die Nachbilder der Ideen Gottes an der Materie wahrzunehmen, und durch dieselben zum Bewußtsein der in der geistigen Natur vorhandenen Urbilder zu gelangen. Daher empfahl Plato den Genuß der Schönheiten der Natur und der Kunst, der nachmals durch die Mönchsmoral als unheilig und gefährlich verschrien wurde, bei jeder Gelegenheit als Mittel zur Tugend; und seine Sittenlehre, so schwärmerisch sie auch selbst in ihren Grundbegriffen war, wurde durch die Gesundheit seiner Seele, die Richtigkeit seines Geschmackes, und durch den edlen gebildeten Geist seines Zeitalters gegen die Ausartung bewahrt, zu der sie den Keim enthielt, und die nachmals von den Neuplatonikern und Mönchen so weit getrieben wurde.

Die Inkonsequenz des neueren Platonismus war zwar insofern von der Lehre des Plato abgewichen, als sie die Materie selbst von der Gottheit ableitete. Aber sie hatte die Bösartigkeit nicht nur der Materie gelassen, sondern dieselbe auf alle endlichen Wesen oder auf die gesamte Natur insofern übertragen, als

sie annahm, daß selbst die geistige Natur, inwiefern sie Natur, das heißt endliche Substanz ist, ausarten müsse, wenn sie sich selbst überlassen, und nicht durch eine besondere Einwirkung der Gottheit (Gnade) vor Ausartung bewahrt würde. Der Charakter der Gottheit, den Christus durch reine moralische Gesinnung offenbarte, wurde durch die Philosophie der Kirchenväter vermittels der Entgegensetzung mit der Natur bestimmt. Als reine unkörperliche Intelligenz konnte die Gottheit an dem Menschen nur insofern Wohlgefallen finden, als dieser in der Eigenschaft einer reinen Intelligenz handelte, und folglich allen denjenigen Trieben entgegenarbeitete, die ihren Grund im organischen Körper hatten; und als übernatürliche Intelligenz konnte die Gottheit auch nur diejenigen geistigen Handlungen der menschlichen Seele billigen, die nicht aus natürlichen Beweggründen, sondern lediglich um der Gottheit willen, und durch unmittelbaren Einfluß der Gottheit unternommen und ausgeführt wurden. Daher erklärten die christlichen Mystagogen nicht nur jede Befriedigung der sinnlichen Triebe, sondern selbst das Denken für unheilig, sobald dasselbe durch keine übernatürliche Erleuchtung des heiligen Geistes geleitet wurde. Da diese Erleuchtung in Rücksicht auf die Grundwahrheiten der Religion nur den die Kirche repräsentierenden Bischöfen zuteil wurde: so wurde selbst das Denken über die Gottheit, inwiefern dasselbe von den Glaubensformeln abwich, für eine unnachläßliche Sünde gegen den heiligen Geist erklärt; während die Befriedigung der sinnlichen Triebe, inwiefern sie zur Existenz der Gläubigen als conditio sine qua non unvermeidlich ist, auf Nachsicht von der Barmherzigkeit Gottes zählen konnte.

Auch bei dieser Idee der mystischen Metaphysik trifft der ungebildete gemeine Menschenverstand mit der verirrten philosophierenden Vernunft auf eben demselben Abwege zusammen, und macht uns die schnelle und all-

gemeine Verbreitung derselben in der christlichen Welt, und die wichtige Rolle, welche sie in der Volksreligion gespielt hat, und zum Teile noch spielt, sehr begreiflich. Ich befinde mich hier bei dem Punkte, wo sich Metaphysik und Hyperphysik einander die Hand bieten. Denn ungeachtet die letztere, von philosophischen Köpfen bearbeitet, Materialien zu einem Systeme enthält, das so gut als irgendein anderes der bisherigen den Namen eines philosophischen verdient: so gehört sie doch, inwiefern sie auf übernatürliche Fakta gebaut ist, dem nach dem Zeugnisse der Sinne urteilenden gemeinen Verstande an, den die philosophierende Vernunft bei mancher Verlegenheit mit Recht und Unrecht zu Hilfe zu rufen gewohnt ist.

Wenn Nationen, die noch nicht aus dem Zustande der Barbarei herausgetreten, oder in denselben zurückgesunken sind, auf was immer für einem Wege dazu gekommen sind, einen von der Natur verschiedenen Gott zu glauben: so werden sie diesen Gott der Natur, ebenso wie die Seele dem Leibe, im geraden Widerspruch entgegensetzen, aber ihn auch zugleich in eben dem Verhältnisse mit der Natur verwechseln, als sie mit der Natur noch unbekannt sind. In der Dämmerung der Vernunft kann der Übergang von der nächsten besten natürlichen Wirkung zu einer übernatürlichen Ursache ohne einen merklichen Sprung geschehen. Das wenige Bekannte ist dem unwissenden Gottesverehrer — Natur, das unendliche Unbekannte — Gott, und er sieht sich genötigt, allenthalben, wo er nicht die sichtbare Hand der einen antrifft, die unsichtbare des andern anzunehmen. Die Glieder der Kette, an welcher jede einzelne Begebenheit hängt, sind in den meisten Fällen allen menschlichen Augen verborgen; nur der letzte Ring, der sie alle an Jupiters Throne festhält, ist groß und scheinbar genug, um allgemein bemerkt zu werden.

Dies gilt besonders von den schreckbaren Naturerscheinungen während der früheren Jugend des menschlichen Geschlechts. Je ungewöhnlicher eine solche Erscheinung war, um so viel weniger fand der rohe und unerfahrene Sohn der Natur in der Reihe seiner bisherigen Erfahrungen etwas, das er sich als Ursache davon angeben konnte. Je fürchterlicher sie war, desto mehr bekümmerte er sich um ihre Ursache, und desto geneigter war er, dieselbe außerhalb der Reihe seiner Erfahrungen (außerhalb der Natur) aufzusuchen. Je größer sie war, je unermeßlicher für seine betäubte Vorstellungskraft, desto augenscheinlicher wurde ihm die unbekannte übernatürliche Ursache. So verschieden nun auch Begebenheiten dieser Art voneinander sein mochten; wenn sie nur ungewöhnlich, fürchterlich und groß waren: so führten sie ihn immer auf ein und eben dasselbe unbekannte übernatürliche Wesen zurück, das sich bei jeder ähnlichen Gelegenheit seiner Phantasie tiefer eindrückte. Bei dem immer zunehmenden Drange, ein ihm so wichtiges Wesen näher kennenzulernen, war nichts natürlicher, als daß er die Eigenschaften und die Sinnesart der Gottheit aus dem, was er sie wirken, und folglich auch wollen ließ, erraten zu können glaubte.

Da Gott immer das Ungewöhnliche, die Natur aber das Gewöhnliche wirkte und wollte: so entwickelte sich nach und nach die Idee eines Widerspruchs in der Weise zu handeln und zu wollen zwischen Gott und der Natur. Sie handelten einander entgegen, und wo man in der Natur einen Willen annehmen zu müssen glaubte, da setzte man einen das Gegenteil der Gottheit wollenden, einen bösen Geist hin.

Da Gott immer das Schreckbare, die Natur aber das Angenehme tat und wollte: so wurde der erwähnte Widerspruch viel auffallender. Bei den Frömmeren, oder, welches in jenen Zeiten eben dasselbe war, bei den Furchtsameren, mußte mit der Ehrfurcht

vor dem Urheber des Schreckbaren gegen die wirkende Ursache des Angenehmen eine Art von Gleichgültigkeit entstehen, die besonders bei lang anhaltenden Beängstigungen in Verachtung überging. Hierzu kamen noch die schlimmen Folgen des nur zu gewöhnlichen Mißbrauches im Genusse des Angenehmen. Dasjenige, was den Unbesonnenen zu Handlungen, die ihn unglücklich machten, verleitet hatte, war angenehm; dasjenige, was ihn von solchen Handlungen zurückhielt, schreckbar. Die unbestimmten Begriffe vom Angenehmen, Bösen und Natürlichen einerseits, andrerseits aber vom Schreckbaren, Guten und Göttlichen flossen in zwei dunkle Hauptideen zusammen. Es schien ausgemacht, Gott dringe ebensosehr aufs Entbehren, als die Natur aufs Genießen. Der Schmerz wurde heilig, die Freude unheilig; Erzeugen Naturdienst, Zerstören Gottesdienst. Man glaubte durch Überschwemmungen, Erdbeben usw. und hauptsächlich durch den Blitzstrahl erfahren zu haben, was der heilige und wohlgefällige Wille Gottes wäre; eilte mit Brandopfern von Früchten, Tieren und Menschen herbei, und brachte lieber freiwillig etwas, um nicht gezwungen alles hingeben zu müssen. Die Natur, stärker als alle Vorurteile, hatte sich indessen gleichwohl im Besitz derjenigen Genüsse, von denen die Fortdauer sowohl der Individuen als der Gattung abhängt, erhalten; und die Menschen waren sich bewußt, von Zeit zu Zeit der Natur durch solche Genüsse gedient zu haben. Sie zitterten daher vor den schlimmen Folgen, und suchten ihrer lästigen Furcht dadurch loszuwerden, daß sie die Gottheit von Zeit zu Zeit durch freiwilliges Entbehren, durch Schmerzen und Zerstören besänftigten.

Der Umstand endlich, daß man die großen Begebenheiten immer von Gott, die kleineren hingegen von der Natur herleitete, mußte die Entgegensetzung zwischen Gott und Natur aufs höchste treiben. Indem man Gott selbst unmittelbar dasjenige wirken ließ, was über die

bekannten Kräfte der Natur hinauszugehen schien; ließ man ihn zuletzt auch fast nichts mehr wollen, als was über die Kräfte der Natur wirklich hinausging. Der Mensch hatte nicht natürliche Kräfte genug den Forderungen Gottes an ihn Genüge zu tun; er mußte mit übernatürlichem Vermögen, mit dem, was man in der Folge in den theologischen Schulen Gnade nannte, von oben herab ausgerüstet werden, wenn er etwas vornehmen sollte, was weder böse noch gleichgültig, das heißt weder im Widerspruche noch im Gegensatze mit dem Willen Gottes stehen sollte. Die Natur, der man nur Kleinigkeiten zutraute, sank immer tiefer in den Augen der Frömmigkeit herab, in dem Verhältnisse, als sich von Zeit zu Zeit wahre und eingebildete Bedürfnisse zeigten, die man durch keine natürlichen Mittel zu befriedigen wußte: Bei allen diesen Gelegenheiten wurde man gewohnt, die Gottheit herbeizurufen, die Natur vorbeizugehen, und sich selbst aller Mittel zu berauben, um seinen Zweck desto gewisser zu erreichen. Die Auflösung schwerer Aufgaben für den Verstand wurde von Geheimnissen, den Gedanken Gottes, und die Ausführung schwerer Unternehmungen von Wundern, den Handlungen Gottes, erwartet.

Der Maßstab, womit die Größe einer Wirkung gemessen wurde, war die Stärke des sinnlichen Eindruckes und des sichtbaren Aufwandes von Kräften. Es konnte daher nicht fehlen, daß man in jenen Zeiten oft an sich sehr unbedeutende Begebenheiten auf die Rechnung Gottes, sehr wichtige hingegen auf die Rechnung der Natur setzte. Nicht nur an der majestätischen Stimme des Donners, auch an den gichtischen Verzerrungen der Pythia erkannte man den gegenwärtigen Gott. Hingegen erklärte man noch in den spätesten Zeiten die Tugenden eines Sokrates für glänzende Laster, weil man sie den natürlichen Kräften dieses Mannes, und keiner theologischen Gnade zuschrieb.

Was dem Urheber der schreckbaren Naturerscheinungen gefallen sollte, mußte gewaltsame Anstrengungen gekostet haben. Was mit Leichtigkeit und Lust geschah, war entweder gleichgültig oder böse. Die Schwierigkeiten, die man beim Opfern, Entbehren und Selbstpeinigen fühlte, teilten daher der Heiligkeit dieser Gebräuche eine besondere Sanktion mit, und machten, daß man das leichte Genießen um so viel unheiliger fand. Wenn man sich bei Opferschmäusen mit freierem Gewissen und reichlicher als sonst gütlich tat: so geschah es, weil man sich durch vorhergegangenes Fasten, und durch die Brandopfer die Erlaubnis, oder wenigstens die Nachsicht der Gottheit eingehandelt zu haben glaubte.

In dem Verhältnisse, als die Erfahrungen des menschlichen Geschlechtes, und mit denselben die Bekanntschaft mit der Natur zunahm, nahmen die ungewöhnlichen schreckbaren und auffallend großen Erscheinungen ab, und das Vorurteil des Widerspruches zwischen Gott und der Natur fand insofern immer weniger Nahrung. Allein dieses gilt auch nur von der physischen Natur. Der sinnlich vorgestellte Widerspruch zwischen ihr und der Gottheit war endlich in helleren Zeitaltern beinahe ganz verschwunden, und die übernatürlichen Kräfte wurden nur bei außerordentlichen Gelegenheiten in Bewegung gesetzt, nicht um der Natur entgegenzuwirken, sondern ihre unzureichenden Kräfte zu erhöhen oder zu ersetzen. Der moralische Widerspruch hingegen zwischen Gott und dem Menschen blieb nicht nur übrig, sondern erhielt mit jedem unauflöslichen Probleme über die unzähligen Kollisionen zwischen Sinnlichkeit und Vernunft neue Bestätigung. Der sinnliche Trieb hieß der menschliche, oder auch der natürliche, sich selbst überlassene Wille; die bis dahin nur durch Verbote sich äußernde moralische Vernunft, hieß der Wille Gottes.

Dieser Widerspruch wurde endlich vom Willen

auch auf die denkende Vernunft ausgedehnt. Ihre Weisheit, mit welcher sie natürlicherweise in sehr vielen Fällen die Forderungen des sinnlichen Triebes gegen mißverstandene Religiosität in Schutz nehmen mußte, wurde Torheit vor Gott. Je öfter sie bei fortschreitender Kultur mit Zweifeln und Einwendungen gegen die herrschende Vorstellungsart von der Gottheit und gegen die Glaubensartikel auftrat, desto mehr wurden die Priester und frommen Laien in ihrer Meinung von der Verkehrtheit und Unheiligkeit der natürlichen Vernunft bestärkt. Sie hatte durch die Erbsünde ebensosehr gelitten, als der Wille. Beide waren durch natürliche Mittel unheilbar; der Vernunft konnte nur durch Geheimnisse, dem Willen nur durch Wunder geholfen werden, und ihre Widerspenstigkeit gegen die unbegreiflichen Gedanken, und den unerforschlichen Willen Gottes, war durch nichts zu bändigen, als durch blinden Glauben, und blinden Gehorsam.

Allmählicher Übergang aus der Herrschaft des bloßen Instinktes zur Selbstbeherrschung durch Vernunft scheint mir das endliche Resultat der Geschichte der Menschheit. Wenn man den Punkt, von dem die Menschheit ausgegangen ist, mit demjenigen, dem sie sich nähern muß, vergleicht: so ergibt es sich, daß eine Zeit gewesen ist, in welcher die Geisteskräfte des Menschen zu schwach waren, und daß eine Zeit kommen muß, in welcher sie zu stark sein werden, um das Joch des blinden Glaubens und Gehorsams zu ertragen. Nie waren die Menschen der Gottheit näher, als in diesen Zeiten, in welchen sie, dem Urteile der Frömmlerzunft zufolge, am meisten von ihr entfernt sein sollten.

In der Periode des bloßen Instinktes und der gänzlichen Untätigkeit der Vernunft, da die junge Menschheit als Säugling am Busen der Natur lag, und weder von

metaphysischen Ideen noch hyperphysischen Glaubensartikeln träumte: offenbarte ihr der Urheber der Natur seinen Willen durch die Stimme ihres ungebildeten aber auch unverdorbenen Herzens. Sie erfüllte sein Gesetz durch die Befriedigung ihrer unschuldigen Triebe, wurde bei jedem ihrer Schritte von ihm selbst geleitet, und war vollkommen eines Sinnes mit ihm, ohne daß sie ihn von der Natur, dem Organe, durch welches er ihr allein sichtbar werden konnte, zu unterscheiden vermochte. Während dieser reinsten und unmittelbarsten Gemeinschaft, die zwischen Gott und Sterblichen ohne Vermittlung der Vernunft stattfinden kann, erfuhren sie genau so viel von ihm, als er sie erfahren lassen wollte.

Die Zunahme der Bevölkerung legte dem menschlichen Instinkte bald genug Hindernisse in den Weg, die nur durch eine Kraft nach und nach überwunden werden konnten, welche bis dahin als bloßes Vermögen unentwickelt in dem Menschen lag, und die allein durch einen langwierigen und schweren Kampf mit jenen Hindernissen zur siegenden Stärke und freien Wirksamkeit gelangen sollte. Dieses selbsttätige Vermögen heißt Vernunft. Ihr unentbehrlicher durch äußere Umstände veranlaßter Gebrauch während des Zustandes ihrer Schwäche hatte in dem Natursinne des Menschen jene Unordnung hervorbringen müssen, durch welche die vorige Harmonie mit der Gottheit auf lange Zeit zerstört wurde. Der erste Schritt der Vernunft war durch einen Fall begleitet, war Entfernung von der Natur, und der, durch die Natur lenkenden, Gottheit.

Es gehören Jahrtausende von vielfältigen meistens traurigen Erfahrungen dazu, bis der freigelassene Zögling der Natur aus freier Wahl nicht weniger richtig wollen lernt, als er im Stande der Unschuld aus unvermeidlichem Triebe gewollt hatte; und bis er in der Gesellschaft als Bürger durch Vernunft

das Natürliche, Unschuldige, Gesetzmäßige findet, was ihm als bloßen Naturmenschen in seinem engen Familienkreise durch I n s t i n k t eigentümlich war, mit einem Worte, bis er sich zur Eintracht zwischen Instinkt und Vernunft emporschwingt.

In der Zwischenzeit, da die Menschheit den unbesonnenen brausenden Jüngling, das Mittelding zwischen Mann und Kind, vorstellte, hatte sie auf der einen Seite dem Instinkte den vorigen Gehorsam aufgekündigt, und auf der andern erst durch ihre Verirrungen lernen müssen, durch Vernunft ihre eigene Führerin zu sein. Aus dem zusammengesetzten dunkeln Gefühle ihrer Kraft und ihrer Ohnmacht, ihres Vermögens zu herrschen, und ihres Bedürfnisses zu gehorchen, ihrer Abhängigkeit und ihrer Freiheit, entstand nach und nach ein Irrtum, der endlich allgemein herrschend wurde, und um so täuschender war, je mehr er wirklich von der Wahrheit entlehnt hatte. Die Menschen glaubten zwar gehorchen, aber nur höheren Wesen, als sie selbst wären, gehorchen zu müssen; u n b e g r e i f l i c h e n Wesen, die ihre Eigenschaften durch andere Wege als die Vernunft; ü b e r n a t ü r l i c h e n Wesen, die ihren Willen durch andere Wege als die Natur o f f e n b a r t e n. Die Schwäche der Vernunft, und die Unordnung des Instinktes zusammengenommen, machten diejenige Disposition aus, welche die Menschen nicht wahrnehmen ließ, daß die Eigenschaften, die sie der Gottheit beilegten, widersprechend, und die Handlungen, die sie sich von derselben befehlen ließen, ungereimt wären. Diese Disposition ist, was wir heutzutage b l i n d e n G l a u b e n nennen.

Es taten sich bald ungebetene V o r m ü n d e r der Menschen hervor, die schlau genug waren, um ausfindig zu machen, daß ein politisches Gebäude, welches mit dem bleiernen Dache des b l i n d e n G e h o r s a m s gedeckt werden sollte, auf keinem andern Grunde feststehen könne, als auf dem b l i n d e n G l a u b e n. Sie traten als

Vertraute und Bevollmächtigte der erwähnten höheren Wesen auf, und nahmen in dieser Eigenschaft das Vermögen, die Freiheit, das Leben, und da ihnen die Vernunft gefährlich zu werden anfing, auch die Vernunft ihrer Untergebenen in Beschlag. Wenn ein Minos, Numa, Lykurg den Göttern nichts anders in den Mund legten, als was ihnen ihre richtigen Einsichten in die Staatskunst, und ihre Liebe gegen ihre Völker eingegeben hatte: so machten sie Ausnahmen von der Regel, nach welcher die vorgebliche Gottheit so abscheulich war, als der Unterdrücker, den sie als ihren politischen Stellvertreter mit unumschränkter Macht, und als den Ausleger ihres Willens mit Unfehlbarkeit belehnt hatte.

Niemals und nirgendwo war das vollkommenste Wesen den Menschen fremder geworden, als wann und wo es von Abgesandten und Dolmetschern höherer Wesen wimmelte; wo alles im Namen der Götter geschlichtet wurde, wo alles übernatürlich zuging. Nie kannte man den Urheber der Natur weniger, als da man lauter bestimmte Erfahrungsbegriffe von ihm zu haben glaubte, nach welchen es eine allgemein ausgemachte Sache schien, daß er seine Macht nur durch Wunder, und seine Weisheit nur durch Geheimnisse offenbare, und daß man nur durch blinden Glauben an unbegreifliche Tatsachen und unverständliche Sätze auf seine Güte Ansprüche machen könne. Man fürchtete sich, ihn zum Menschen herabzuwürdigen, wenn man sich seine Macht, Weisheit und Güte durch Ideen der menschlichen Vernunft dächte. Man legte ihm daher zwar diese Attribute bei, aber trennte sie sorgfältig von allem Begreiflichen, und unterwarf sie dafür einer Willkür, die so blind war als das Ungefähr und das Schicksal der Afterphilosophie. Auf der andern Seite hingegen trug man kein Bedenken, ihn als einen Despoten anzukündigen, der den offenen Blick der Vernunft für

Entheiligung seiner Majestät aufnähme; beleidigt, und nur durch Blut versöhnt werden könne; seine Gunst auf willkürlich gewählte Lieblinge einschränke usw. Lange genug hat dieser verderbliche Begriff das wohltätige und unentbehrliche Ideal der höchsten Vollkommenheit verdrängt, das nur reinen Herzen offenbar, und nur durch reine Vernunft erreicht wird. Lange genug hat er die Menschen in eben dem Verhältnisse von Gott und ihrer Glückseligkeit entfernt, als die Aufbewahrer der Geheimnisse und Ausspender der Wundergaben geschäftig waren, sie der Gottheit näherzubringen; und nur seit kurzem, und noch bei weitem nicht überall, kann man, ohne Gefahr für einen Gottesleugner gehalten zu werden, laut sagen: daß jenem Begriffe zum Glücke des Menschen kein Gegenstand entspreche.

Nichts ist begreiflicher als wie es zuging, daß sich diese Vorstellungsart so lange unter den Menschen erhalten konnte. So wie sich mit den Fortschritten der bürgerlichen Gesellschaften die Begriffe entwickelten, und die Bedürfnisse vervielfältigten: fühlten sich die irdischen Vizegötter nicht länger gewachsen, ihr ins unermeßliche anwachsendes Eigentum mit einem Blicke zu übersehen. Sie teilten sich in zwei Klassen, wovon die eine die Bewachung der physischen, und die andere der moralischen Kräfte der Menschen auf sich nahm. Der blinde Glaube verbürgte beiden ihren Besitz. Es war also sehr natürlich, daß sie ihm auch wieder den seinigen, mit aller ihrer Macht — das heißt mit nicht viel weniger als der Summe aller physischen und moralischen Kräfte der Menschen — verbürgten. Was die einen mit vollen Schatzkammern und an der Spitze ihrer Reisigen nicht vermochten, das konnten die andern auf den Kanzeln der Kirchen und Schulen. Allein gemeiniglich erreichten beide ihre Absichten. Pharao veranstaltete Mangel, und seine Priester — Unwissenheit im Lande; und das Volk drängte sich von allen Seiten

an sie heran, um für Brot blind zu gehorchen, und für Belehrung blind zu glauben.

Ich wende meine Blicke von diesem schrecklichen Zustande der Menschheit, der nun wohl gottlob größtenteils vorüber ist; und erhole mich durch die herzerhöhende Aussicht auf die Periode, die mit der errungenen Selbsterkenntnis der Vernunft für die Menschheit angeht. Die Morgenröte der Unschuld bricht wieder hervor, und die Epoche nähert sich, wo der Mensch aus eigener Kraft auf dem Weg einhergeht, worauf er ehedem durch die Hand der Natur am Gängelbande des Instinkts geführt wurde, der Zeitpunkt, wo er als Mann durch Vernunft und Gefühl die Glückseligkeit veredelt und vervielfältigt wiederfindet, die er als Kind durchs Gefühl allein kaum gekostet hatte. Die unendliche Macht, Weisheit und Güte, die durch ihre vereinigte Wirkung sein kindliches Herz gelenkt hatte, tritt dann als reines Ideal der höchsten Vollkommenheit aus dem Chaos verworrener Ahndungen hervor, und wird die höchste leitende Grundregel seiner Vernunft; so wie die vornehmste Triebfeder seines Herzens; das Ziel, von dem sein Denken ausgeht, und zu dem ihn sein Wollen zurückführt; der Grund, den er voraussetzt, wenn er im Studium der Natur Ordnung, Zusammenhang, Endzweck aufsucht; der Gegenstand, dem er entgegenstrebt, wenn er durch seine Handlungen Ordnung, Zusammenhang, Menschenwohl hervorbringt. So stellt die Stärke der entwickelten Vernunft allein die Harmonie des Menschen mit der Gottheit wieder her, welche durch die Schwäche der unentwickelten Vernunft auf immer aufgehoben schien. O mein Freund! welche Seligkeit liegt in dem Gedanken, etwas, sei es auch noch so wenig, dazu beitragen zu können und zu wollen, daß diese Epoche schneller heranrücke!

Briefe
über die Kantische Philosophie
Zweiter Band

Vorrede

Die nächste Absicht der in dem gegenwärtigen Bande gesammelten Briefe war nicht mehr meinen Freund zum Studium der Kantischen Philosophie einzuladen, sondern ihm dasselbe in Rücksicht auf denjenigen Teil dieser Philosophie, der das unmittelbarste Interesse für ihn hat, den er am besten verstanden zu haben glaubt, und der mir nichtsdestoweniger am meisten einer Erörterung für ihn zu bedürfen schien, zu erleichtern. Die Kritik der praktischen Vernunft hat in seinem Herzen einen ebenso untrüglichen als bereitwillen Ausleger gefunden, der aber gleichwohl insofern mißverstanden werden kann, als man es bei den bloßen Aussprüchen desselben auch in solchen Fällen bewenden läßt, wo man die Gründe davon aufsuchen sollte. Der Gebrauch, den mein Freund von manchen Ausdrücken und Redensarten jenes wichtigen Werkes zu machen anfing, ließ mir kaum einen Zweifel übrig, daß bei seinen neuen Überzeugungen das sittliche Gefühl dem Geschäfte der philosophierenden Vernunft nicht selten zuvorgeeilt haben müsse. Ich sah ihn Behauptungen, die nach der Absicht des Philosophen von Königsberg nichts als vorläufige Erläuterungen sein sollten, als Erklärungen und Grundsätze anwenden, und sich dadurch in die Notwendigkeit versetzen, dasselbe System, das ihn, im ganzen genommen, über alle seine Erwartung befriedigt hat, in manchen einzelnen Teilen widersprechend zu finden. Überzeugt, daß ich seinen hieraus entstandenen Bedenklichkeiten auf keine andere Weise abzuhelfen vermöchte, entschloß ich

mich zu dem Versuch, ihm das ganze Fundament der neuen Moralphilosophie aus einem Gesichtspunkte zu zeigen, der von dem Kantischen gänzlich verschieden wäre, und durch den er genötigt würde, die Teile desselben, die seinem Blicke bisher zu nahe gelegen hatten, in einer größeren Entfernung, diejenigen aber, die er in dunkler Ferne kaum zu bemerken schien, in der Nähe ins Auge zu fassen.

Ich schlug dabei folgenden Weg ein.

Einige ziemlich weit verbreitete und tief eingewurzelte Vorurteile gegen die Kantische Philosophie überhaupt, auf welche mich mein Freund aufmerksam gemacht hatte, wurden mir die Veranlassung, ihn für den Gang und die Methode meiner künftigen Betrachtungen im ersten Briefe vorzubereiten.

Die vorläufigen Kenntnisse, durch deren Entwickelung ich hierauf den neuen philosophischen Begriff von der Sittlichkeit zu beleuchten unternehme, zerfallen in äußere und innere.

Die einen gehen der ausführlichen Darstellung dieses Begriffes, und der durch denselben bestimmten Prinzipien der Moral und des Naturrechts, welche den Inhalt des sechsten Briefes ausmacht, im zweiten bis fünften vorher. Hier suche ich, durch die Erörterung des Widerstreites zwischen den bisherigen verschiedenen philosophischen Begriffen von Pflicht und Recht, und der Mißhelligkeit zwischen den Prinzipien der moralischen und der bürgerlichen Gesetzgebung, wie auch den Wissenschaften des natürlichen und des positiven Rechts, das Bedürfnis eines bestimmteren Begriffs vom Sittengesetze sichtbar zu machen, und zu zeigen, daß durch den von Kant aufgestellten Begriff die Mißverständnisse gehoben werden, welche jene Uneinigkeit vorzüglich veranlaßt und begünstigt haben.

Die inneren Prämissen dieses Begriffs, welche nach allem, was in den Kantischen Schriften zum

Vorteile desselben geleistet ist, gleichwohl noch erst zu entdecken übrig waren (oder es noch immer sind), betreffen die eigentümlichen Merkmale des Willens, inwiefern die freie Handlung desselben sowohl von der Wirksamkeit der bloßen Vernunft, als von dem unwillkürlichen Begehren verschieden ist. Zufolge des analytischen Gangs, an welchen die philosophierende Vernunft bei der fortschreitenden Entwicklung der Grundvermögen des Gemütes gebunden ist, konnten jene Merkmale nur erst nach dem vorläufig bestimmten Begriffe von dem eigentümlichen Gesetze des Willens, welcher durch Kant zuerst aufgestellt worden ist, gefunden werden. Sie sind in der Kritik der praktischen Vernunft sowohl als in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten zwar nicht unrichtig, aber völlig unentwickelt vorausgesetzt, und die Aufstellung ihrer bestimmten Begriffe ist durch diese Werke zwar erst möglich, aber ebensowenig leicht als entbehrlich gemacht worden. Der Mangel dieser Bestimmtheit hat sich in allen mir bis jetzt bekannt gewordenen Schriften angekündigt, in welchen die Kantische Theorie der Sittlichkeit entweder beurteilt oder benutzt wird, und in denen die eigentliche und unbedingte Freiheit des Willens, die Kant bei jeder Gelegenheit behauptet, selbst von Freunden seiner Philosophie, entweder als etwas nicht Denkbares von der Hand gewiesen, oder ausdrücklich nur auf die sittlich guten Handlungen eingeschränkt, oder doch wenigstens durch Übertragung auf die Selbsttätigkeit der Vernunft auf eine solche Weise gedacht wird, daß man sie nur durch Inkonsequenz auf die sittlich bösen ausdehnen kann. Daß mir mein langwieriges und mühsames Forschen nach dem Charakter der Freiheit des Willens nicht ganz mißlungen sei, läßt mich die Simplizität und Evidenz hoffen, die ich nach einer gänzlichen Veränderung meiner bisherigen hierher gehörigen Vorstellungsart, in meinen

gegenwärtigen Begriffen sowohl von jener Freiheit, als von der besonderen Art der Notwendigkeit, die der Pflicht — und der besonderen Art der Freiheit, die dem Recht in engster Bedeutung*) eigentümlich ist, anzutreffen glaube, und durch welche es mir allein möglich werden konnte, in den Versuch einer neuen Darstellung der Grundbegriffe und der Grundsätze der Moral und des Naturrechts (sechster Brief) die Präzision zu bringen, die einige Beurteiler in demselben gefunden haben. Wahrheitliebende Selbstdenker allein können mich belehren: ob und inwiefern ich mich in dieser Hoffnung getäuscht habe; und die Wichtigkeit des Gegenstandes macht es mir zur besondern Pflicht, sie um die Wohltat dieser Belehrung zu bitten.

Vorzüglich möchte ich, sofern es ohne Unbescheidenheit geschehen könnte, den Verfasser der merkwürdigen Rezension der Kritik der praktischen Vernunft in der Allgem. Lit. Zeit. Nr. 188 a. b. 1788 dazu auffordern, dessen Einwendungen, wie er selbst andeuten zu wollen schien, mehr den Ausdruck als den Sinn der Hauptidee jenes Meisterwerkes betroffen haben, und mir bei meinen Untersuchungen über die Freiheit fruchtbare Winke geworden sind. Ich kann mir, so wenig als er, in der Wirksamkeit der Vernunft eigentliche Freiheit denken und, so wenig als er, die Vernunft in dem Sinne praktisch nennen, als ob sie den vollständigen, durch sich selbst bestimmenden Grund einer Handlung des Willens enthielte. Auch weiß ich, daß man seine Einwürfe gegen die Freiheit, durch die Berufung auf den gemeinen und gesunden Verstand, oder auf die Tatsache des Bewußtseins und die Unbegreiflichkeit derselben so lange vergeblich wider-

---

*) Worunter ich mir weder das Vermögen nach Gesetzen zu handeln, noch seine Pflicht zu tun, sondern nur die Willkür, die durch das Gesetz des Willens zugesichert ist, denken kann.

legen werde, als man ihm nicht die Denkbarkeit der Freiheit an einem bestimmten Begriffe vom Willen dargetan haben wird.

Die Wiederholungen, die ich mir bei der ausführlichen, im achten Briefe enthaltenen Erörterung jenes Begriffes erlauben zu müssen glaubte, sind durch die mannigfaltigen Mißverständnisse, die ich von verschiedenen älteren und neueren angenommenen Vorstellungsarten zu besorgen hatte, veranlaßt, und vielleicht auch gerechtfertigt.

Nach dieser Ausführlichkeit konnte ich mich im neunten und zehnten Briefe um so viel kürzer fassen, wo ich diesen Begriff gegen die bisherigen metaphysischen Vorstellungsarten von der Seele, und die bisherigen überzeugungsgründe vom Dasein Gottes zu retten hatte.

Mit dem elften Briefe, in welchem ich mich eben desselben Begriffes als eines Schlüssels zur Geschichte der bisherigen Moralphilosophie bedient habe, beschließen die Betrachtungen, welche sich mit der inneren Möglichkeit des künftigen Einverständnisses unter den Selbstdenkern über die Prinzipien dieser Wissenschaft beschäftigen.

Durch den zwölften und letzten Brief sollte die äußere Möglichkeit dieses Einverständnisses erläutert werden.

Auch von diesem zweiten Bande ist ein großer Teil des Inhalts in verschiedenen einzelnen Aufsätzen durch den deutschen Merkur zur vorläufigen Beurteilung ausgestellt, und teils nach den auf diesem Wege erhaltenen Erinnerungen, teils nach eigenen späteren Einsichten bald berichtigt, bald ergänzt, bald völlig umgearbeitet worden.

Jena, den 1. Oktober 1792.

Inhaltsübersicht des zweiten Bandes

Erster Brief

Über einige Vorurteile gegen die Kantische Philosophie

Ihr langes Verzeichnis ungünstiger Urteile von berühmten Männern über die gegenwärtigen Beschäftigungen der philosophierenden Vernunft hat mich gar nicht befrembet. Haben Sie vergessen, lieber Freund, daß die Philosophie überhaupt, sie mochte auch was immer für einen Beinamen führen, unter den Priestern der Religion und der Gerechtigkeit nie viele Freunde gehabt hat? Fakta, und zwar lauter Fakta der *äußeren* bald natürlichen, bald übernatürlichen Erfahrung, waren von jeher die einzige echte Erkenntnisquelle, aus welcher die große und herrschende Partei der sogenannten *rechtgläubigen* Gottes- und Rechtsgelehrten alle religiöse Überzeugung und alles Recht abgeleitet wissen wollte. Aus dem nicht selten wohlgemeinten und immer wohlbezahlten Bestreben dieser Vormünder der übrigen Menschheit, die *handgreiflichen* Grundfesten, auf denen das zeitliche und ewige Wohl ihrer Zöglinge feststeht, unverrückt zu erhalten, wird die Abneigung derselben gegen die Neuerungen der Philosophen um so begreiflicher, je weniger es sich leugnen läßt, daß die meisten *positiven Glaubensartikel* und *Rechtstitel* in demselben Augenblicke zu schwanken anfangen, als man, in Rücksicht auf die einen über die Möglichkeit, und in Rücksicht auf die anderen über die Rechtmäßigkeit der sie begründenden Tatsachen, zu philosophieren beginnt. Hätte die Philosophie, wie man ihr so oft eingeschärft hat,

nur über diese zwei Punkte den Finger auf den Mund gelegt, so möchte sie dann alles übrige unter und über dem Monde, die Vernunft selbst nicht ausgenommen, kritisiert haben, ohne daß unsere positiven Theologen und Juristen davon mehrere Kenntnis genommen hätten, als unsere Ärzte, Geschichtsforscher, Dichter usw. (einige seltene Ausnahmen abgerechnet) von allen ihren Schicksalen, Entdeckungen, Vorschlägen usw. wirklich noch immer zu nehmen pflegen. Allein, da sie in den letzteren Zeiten mehr als jemals in die ihr fremden Gebiete jener beiden Fakultäten einzudringen versucht hat; da es nunmehr am Tage liegt, daß dasjenige, was sie natürliche Theologie und Naturrecht nennt, keineswegs ein bloßer Versuch sein soll, ebendasselbe, was in der positiven Theologie und Jurisprudenz auf sichtbare und hörbare, auch wohl fühlbare Tatsachen gegründet ist, zum Überflusse auch noch durch Vernunftbeweise zu unterstützen; da es weltkundig ist, daß die Resultate, welche von diesen beiden philosophischen Wissenschaften aufgestellt werden sollen, mit den symbolischen Büchern der drei privilegierten Religionen, mit den durch Herkommen und geschriebene Gesetze geheiligten Formen des Rechtes, und mit den durch wirklichen, zum Teil uralten, Besitz verbürgten Gerechtsamen geistlicher und weltlicher Obrigkeit nicht ohne große Einschränkung bestehen können: so hat es die Philosophie wohl nur dem toleranten Genius unseres Zeitalters zu verdanken, daß man, anstatt auf dem Wege Rechtens gegen sie vorzuschreiten, und ihr durch den obrigkeitlichen Arm Stillschweigen auflegen zu lassen, sich bloß damit begnügt, ihr vor dem Publikum einen bösen Namen zu machen. Hierzu gibt der leidige Umstand, daß die politische Revolution in Frankreich, die man ihr zuschreibt, und die wissenschaftliche, mit welcher sie selbst in Deutschland heimgesucht wird, in einem Zeitpunkte zusammentreffen, eine ganz neue in ihrer Art einzige

Veranlassung. Die Feinde der Philosophie sahen sich dadurch instand gesetzt, sie zugleich von zwei sehr empfindlichen Seiten anzugreifen, die Verderblichkeit ihres äußeren Einflusses und die Schwäche ihres inneren Zustandes durch zwei der ganzen Welt vor Augen liegende Beispiele zu beleuchten, und sie für die fürchterlichen Neuerungen, die sie in Frankreich auf den Gebieten der Theologen und Juristen angerichtet hat, durch die lächerlichen Neuerungen, die in Deutschland auf ihrem eigenen Gebiete vorgehen, hart genug büßen zu lassen*).

Es war zu vermuten, daß man über den bösen Namen, der jene beiden Beschuldigungen zusammen genommen bezeichnen soll, nicht lange verlegen sein würde; und der deutsche Gelehrte, dem Sie so wenig Dank wissen, daß er das gefährliche, aber gottlob! noch nicht sehr weit weder unter uns noch im Auslande verbreitete Vorurteil: „daß die teutsche Nation die erste des Erdbodens wäre," mit vieler Sachkenntnis widerlegt, hat für diesen Namen mit dem glücklichsten Scharfsinne das Wort gefunden. Da die neuen Gesetzgeber Frankreichs ihre Staatsverfassung auf (leider schwankende) Prinzipien des Naturrechts, die freilich in Rücksicht auf das alte physische Prinzip des Stär-

*) „Wie viele solcher literarischer Seuchen", schreibt ein ungenannter, aber gewiß nicht namenloser Schriftsteller im Neuen Teutschen Museum (10 St. 1790 S. 1029) „haben wir nicht in Teutschland erlebt zwischen der Youngischen Nachtgedanken-Epidemie bis zu der jetzigen metaphysischen Influenza!" S. 1023. „Man hat wohl kein Beispiel, daß sich jemals ein metaphysischer Schwindelgeist über eine Nation so ausbreitet, wie wir ihn jetzt in Teutschland sehen: und dieses rechne ich Teutschland nicht für einen Vorzug an." Unter andern Fehlern unserer Nation, die der Verfasser in seine reichhaltige Sammlung aufzunehmen vergessen hat, gehört auch wohl, daß bei keiner anderen Nation das Vortreffliche, das sie wirklich besitzt, mehr verkannt wird.

kern, metaphysisch heißen können, zu gründen versuchten; und da die gegenwärtige Reformation der Philosophie in Teutschland von der Kantischen Prüfung der Metaphysik ausging: so ist der Ausdruck metaphysische Influenza für beide Erscheinungen gleich passend, und muß nicht nur den theologischen und juristischen Feinden aller Philosophie überhaupt, sondern auch denjenigen Pflegern und Freunden der bisherigen, die aus sehr begreiflichen Ursachen die gefährlichsten und unversöhnlichsten Gegner der neuesten sind, gleich willkommen sein.

Metaphysische Influenza also soll das Übel heißen, womit die Gesundheit des teutschen Geistes gegenwärtig angegriffen ist, und das, wenn es auch einst, wie die Anfälle von Empfindelei, Geniedrang, Aufklärungssucht usw., durch die Hand der Zeit geheilt sein dürfte, dennoch eine weit nachteiligere Schwäche als alle bisherigen Seuchen des Geistes zurücklassen müßte. Da es eben dieselben Symptome sind, welche in den Augen der Gegner der neuen Philosophie eine neue Krankheit, in den Augen der Freunde aber die Krise und künftige Genesung von einer alten ankündigen: so dürfte eine kurze Beleuchtung derselben aus beiden so ganz entgegengesetzten Gesichtspunkten für Sie, mein Lieber! der Sie bei jeder Streitsache gern beide Parteien abhören, einiges Interesse haben.

Mit der Darstellung der gegnerischen Beschwerden sind Sie mir zum Teil in Ihrem letzten Brief selbst zuvorgekommen. Ich will das Wesentliche davon ausheben, und im Zusammenhang mit den übrigen Anklagen, die mir selbst zu Ohren gekommen sind, hier aufstellen. Sie mögen dann urteilen, ob die Gründe meiner Gegenpartei unter meiner Feder schwächer geworden sind.

„Die philosophierende Vernunft, heißt es, zieht sich seit zehn Jahren immer mehr aus dem Gebiete der Erfahrung zurück, worauf sie sich nach ihren langwierigen

Verirrungen in den unfruchtbaren Regionen der Spekulation endlich zum Glück der Menschheit eingeschränkt, und wo sie bereits auf allen Feldern der gemeinnützigen Wissenschaften die reifsten Früchte erzielt hatte. Sie nimmt durch ihre neuesten Repräsentanten nicht nur diejenigen Resultate in Anspruch, welche sie über die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit auf dem Wege der Beobachtung noch vor kurzem erhalten und aufgestellt hat: sondern sie spricht der Erfahrung geradezu alles Vermögen und Recht ab, über jene Angelegenheiten jemals bestimmte Aufschlüsse zu gewähren. Sie sucht für ihre neuesten Beschäftigungen Gegenstände hervor, die von allen wahren Bedürfnissen der Menschheit in einer ungeheuren Entfernung gelegen sind, und zerreißt jedes Band, wodurch diese Gegenstände mit den Dingen der wirklichen Welt sonst noch zusammen hingen. Man zergliedert mit der lächerlichsten Ernsthaftigkeit einen Raum und eine Zeit, die weder leer noch erfüllt, und Substanzen, die weder Geister noch Körper sein sollen. Die Verteidiger des gesunden Menschenverstandes unserer Zeitgenossen werden immer tiefer in Streitigkeiten hineingezogen, bei denen sie ihren eigenen einzubüßen Gefahr laufen; und während sich die Freunde und Gegner der Kantischen Philosophie weder einander gegenseitig, noch unter sich selbst verstehen; während aus jeder älteren Streitfrage eine Menge neuerer hervorgehen, die polemisierenden Parteien sich mit jeder Buchhändlermesse vervielfältigen, und die Staubwolken, die den Kampfplatz verhüllen, für die wenigen Zuschauer, die ihre Zeit daran wagen, immer undurchsichtiger werden: tönt aus dem verwirrten unverständlichen Lärmen eine einzelne Stimme hervor, welche das Ende aller metaphysischer Zänkereien, neuentdeckte allgemeingeltende Grundsätze, eine einzig mögliche Philosophie, und ein Einverständnis im hohen Rate der künftigen Selbstdenker ankündigt, wodurch selbst die Glaubenseinheit der un-

fehlbaren und alleinseligmachenden Kirche beschämt werden sollte. Noch vor zehn Jahren würde man dergleichen Armseligkeiten entweder mit verachtendem Stillschweigen angesehen; — aufs höchste würde einer oder der andere unter den großen Lieblingsschriftstellern der Nation im Namen aller übrigen durch lächelnden Spott oder mitleidiges Achselzucken sein Zeitalter gegen den ansteckenden Unsinn verwahrt haben. Aber heutzutage steigen sogar manche der berühmtesten Weltweisen unseres Vaterlandes in Person auf den Kampfplatz hinab, mischen sich unter die unberühmten und namenlosen Kämpfer, und erheben durch ihr Mitwirken den Wortstreit einiger Grübler zur Angelegenheit der teutschen Philosophie. Indem sich solche Männer zur Auflösung von Problemen verleiten lassen, welche zur Ehre der philosophierenden Vernunft nie hätten aufgeworfen werden sollen, werden diese Probleme selbst immer wichtiger, ziehen den Geist aufkeimender guter Köpfe von gemeinnützigen Gegenständen ab, und gewöhnen den angehenden Selbstdenker an Beschäftigungen, durch welche die Quelle der Empfindung ausgetrocknet, die Fittiche der Phantasie gelähmt, der Witz abgestumpft, der Scharfsinn zur Spitzfindigkeit abgeschliffen, die Sprache ihres Bilderschatzes beraubt, mit leeren Worten bereichert, um alle Kraft, Anmut und Geschmeidigkeit, die sie unter den Händen unserer schönen Geister und feinen Weltleute erhalten hatte, gebracht, und in den Zustand der scholastischen Barbarei, in welchem sich noch keine lebendige Sprache befunden hat, versetzt wird. — Und worin bestünde nun der Gewinn, der uns für diese Einbuße entschädigen sollte? Gesetzt auch, es gelänge den *streitenden* Parteien, was ihnen bis jetzt noch nie gelungen ist, und wozu nie weniger Anschein als eben gegenwärtig vorhanden war, über die *streitigen* Data zu ihren *Streitfragen* einig zu werden; was würde selbst durch ausgemachte *metaphysische* Wahrheiten gewonnen sein? Der größere, arbeitsamere, nützlichere Teil

der Nation wird durch seine Berufspflichten, der kleinere, der im Schoße des Überflusses dem Vergnügen lebt, durch seinen Abscheu vor aller Anstrengung, — beide werden durch den ihnen gemeinschaftlichen Mangel an Vorkenntnissen von der Teilnehmung an den künstlichen Überzeugungen der Metaphysik ausgeschlossen, die ebenso schwer zu erringen sind, als sie, wie ihre Verteidiger prahlen, zum Wohl der Menschheit unentbehrlich sein sollen. Nur selten wagt es der Metaphysiker, die Kluft, durch die seine intellektuierte Welt von der wirklichen getrennt wird, zu überspringen. Desto schlimmer für seine Wissenschaft, wenn er den Salto mortale gewagt hat. Denn nun erscheint diese erst in ihrer völligen Unbrauchbarkeit, die jedermann, ihn allein ausgenommen, in die Augen springt. In dem Augenblicke, wo er die Gesetze seiner Vernunftwesen den Angelegenheiten der Menschen anzupassen versucht, zeigt sich der Widerspruch zwischen den Möglichkeiten, die er aus seinen Abstraktionen geschlossen hat, und der Notwendigkeit, die eine Folge des Wirklichen ist, im hellsten Lichte. Ein Glück, wenn er die Staaten bloß auf dem Papiere reformiert. Denn in diesem Falle ist er nur lächerlich. Er wird abscheulich, wenn er in die Triebfedern der politischen Maschine eingreift, die er in dem Augenblicke zertrümmert, als er seine verbessernde Hand anlegt. Ein asiatischer Despot, der seine Willkür zum obersten Gesetze und die Befriedigung seines blinden, aber doch natürlichen Instinktes zum letzten Zweck seiner Regierung macht, kann in den Eingeweiden des Staats nicht unmenschlicher wüten, als der durch Metaphysik reformierende Weltbürger; indem er die Aussprüche der angeblich reinen Vernunft durchzusetzen im Begriffe ist. Nichts ist ihm heilig außer dem Systeme seiner ewigen Wahrheiten, mit denen alles Zeitliche im geraden Widerspruche steht, und denen er eben darum alles aufopfern muß, das Eigentum der Bürger den Ansprüchen der In-

telligenzen, das Glück und Leben der wirklichen Menschen dem Abstraktum der Menschheit, das Heil der existierenden Staaten dem Wohl einer außer seiner Phantasie unmöglichen Weltbürgerrepublik. Wer denkt hier nicht sogleich an Frankreich, und zittert nicht vor dem endlichen Schicksale einer Nation, die durch unphilosophische Rechtsgelehrte, Staatsmänner und Fürsten zum Rang der ersten Nation in Europa erhoben, und durch Philosophie gegenwärtig an den Rand des Untergangs gebracht worden ist!"

Ich zweifle, ob ein Sachwalter, der die Klagen der Gegner der neuesten Philosophie vor dem Richterstuhl des Publikums vorzutragen bestellt würde, irgendeine Beschuldigung aufbringen könnte, die nicht als ein Grund oder eine Folge der hier aufgeführten anzusehen, und daher wenigstens insofern in denselben enthalten wäre. Da die Partei, welche ich bisher sprechen ließ, bei weitem die größere ist, und da die Klagpunkte, die ich hier zusammengestellt habe, so vielfältig wiederholt und so allgemein bekannt sind: so werden Sie mir es wohl nicht zur Parteilichkeit anrechnen, wenn ich bei der Darstellung der teils noch niemals zur Sprache gekommenen, teils noch wenig bekannten Gründe, welche die Freunde der neuesten Philosophie ihren Gegnern etwa entgegenzustellen hätten, etwas weitläufiger werden sollte.

Vor allem dürften wohl diese Freunde gegen den Namen metaphysische Influenza aus dem Grunde protestieren: weil ihre Philosophie, gesetzt auch, daß sie eine Krankheit heißen müßte, noch lange nicht so weit um sich gegriffen hat, daß sie mit irgend einigem Schein des Rechts unter die epidemischen gezählt werden könnte. Die Zahl der Schriften, welche durch die neueste Philosophie veranlaßt worden, und seit zehn Jahren erschienen sind, ist kaum so beträchtlich, als die Menge der Broschüren, die bald nach dem Regierungsantritt Kaiser Josephs des Zweiten binnen einer Jahresfrist in der

Stadt Wien über die Stubenmädchen herausgekommen ist. Man durchgehe die Klassifikationen der Meßkataloge, welche in der allgemeinen Literaturzeitung seit mehreren Jahren aufgestellt sind; und man wird finden, daß die Rubrik der philosophischen Schriften überhaupt, nicht nur mit den übrigen zusammengehalten, wie sonst immer, eine der unbeträchtlichsten geblieben ist, sondern auch mit sich selbst verglichen, kaum merklich zugenommen habe. In der einen Hälfte dieser wenigen Schriften ist auf die Kantische Philosophie gar keine Rücksicht genommen: und bei der andern Hälfte werden wohl zehn Gegner auf einen Freund dieser Philosophie gezählt werden müssen. Unter ihren Verteidigern befindet sich meines Wissens kein einziger, der als Philosoph von Profession einen berühmten Namen errungen hatte, bevor er die Kantische Partei ergriff: desto mehrere hingegen, die weder das Talent noch die Kunst eines philosophischen Schriftstellers mit sich brachten; desto mehrere, welche die Neuheit ihrer Bekanntschaft mit dem Geiste ihres Lehrers durch die Ängstlichkeit und den Zwang äußerten, womit sie sich an den Buchstaben seiner Formeln festhielten, und deren Namen man ebensowenig kennen würde, als den dunkeln Inhalt ihrer Versuche, wenn nicht ein Verteidiger der Kantischen Philosophie bisher noch immer eine Seltenheit gewesen wäre. Auf der andern Seite besteht der größere Teil der vielen, welche entweder den gesunden Menschenverstand, oder irgendein bisheriges philosophisches System gegen Kant und seine Schule in Schutz genommen haben, aus berühmten Schriftstellern, deren Namen nicht nur zur Empfehlung ihrer Streitschriften, sondern auch bei einem nicht unbeträchtlichen Teile des Publikums zur Widerlegung ihrer Gegner zureicht. Wie leicht muß es diesen nicht werden, im Angesicht einer Menge, von der sie unter ihre Lieblingsschriftsteller gezählt werden, ein neues und unbekanntes System vor dem Richterstuhle ihres

alten und angenommenen seine Sache verlieren zu lassen, und ein weitläufiges, nur durch große Anstrengung des Geistes verständliches Werk, das so mancher nicht weiter als durch ihre Anklagen kennenzulernen Lust hat, durch kurze, in einer gefälligen Sprache geschriebene, mit Witz und Laune gewürzte Abhandlungen zu widerlegen! Wenn also die Kantische Philosophie ein wirkliches Übel ist, so ist dasselbe in Rücksicht auf seine Ausbreitung so ganz unbedeutend, daß man die vielen und ernsthaften Anstalten, die von so vielen berühmten Männern dagegen gemacht werden, notwendig für einen Zeitverlust ansehen müßte: wenn nicht durch eben diese Anstalten der wohltätige Einfluß und die Gründlichkeit der bisherigen Systeme in ein helleres Licht gesetzt, und dem gesunden Menschenverstande ein neuer Triumph bereitet würde.

Der allerdings sehr bedenklichen Klage, „daß durch die neueste Philosophie die Erfahrung herabgewürdigt werde“, könnte man entgegensetzen: daß dieselbe nur von der einen Hälfte der Gegner geführt wird, während die andere eben dieselbe Philosophie beschuldigt, daß sie der Erfahrung zu viel einräume, indem sie das menschliche Erkenntnisvermögen auf das Gebiet der Erfahrung eingeschränkt wissen wolle. Allein ihre Freunde behaupten, daß die Kantische Lehre von der Erfahrung von beiden Hälften mißverstanden werde, indem man sie nach dem vieldeutigen und schwankenden Sinne, den man mit dem Worte Erfahrung zu verbinden gewohnt wäre, beurteile. Die Erfahrung wäre nach allen Vorstellungsarten der bisherigen Sekten völlig verkannt; von den Spiritualisten zu tief herabgesetzt, von den Materialisten zu hoch erhoben, von den Skeptikern zu enge eingeschränkt, von den Mystikern zu weit ausgedehnt worden; und es bedürfe einer nur mäßigen Aufmerksamkeit auf das, was vor Kant von den Philosophen überhaupt, und noch jetzt

von seinen Gegnern der Erfahrung zugleich zugemutet und abgesprochen wird, um sich zu überzeugen, daß es wirklich an einer bestimmten und von allen Selbstdenkern anerkannten Bedeutung dieses so wichtigen und so oft gebrauchten und gemißbrauchten Wortes fehle.

Daß der Begriff von Erfahrung in dem Grade von Bestimmtheit, den er voraussetzt, um in der Philosophie mit Erfolg gebraucht werden zu können, schwer zu erringen sein müsse, ließe sich schon allein daraus schließen, daß er von so vielen Philosophen vom ersten Range, die sich denselben durch so sehr entgegengesetzte Merkmale dachten und denken, verfehlt worden ist. Da er nicht ohne Vorsicht und Einschränkung aus dem gemeinen Sprachgebrauch geschöpft, und da er in seiner durchgängigen Bestimmtheit nur durch eine vollendete Zergliederung aller seiner Merkmale erhalten werden kann: so muß er freilich Untersuchungen herbeiführen, die mit Staats- und Landwirtschaft, Statistik, Taktik, Pädagogik, und wie die übrigen Fächer heißen, die man heutzutage vorzugsweise die reellen nennt, in keiner unmittelbaren Verbindung stehen, welche aber nichtsdestoweniger für alle diejenigen, welche die eigentlichen Quellen, die Grenzen und die verschiedenen Arten des menschlichen Wissens genau kennenzulernen Beruf oder auch nur Lust haben, von unumgänglicher Notwendigkeit sind. Alle übrigen, die über diese dem Philosophen äußerst wichtigen Punkte entweder gar nichts zu denken, oder sich auf die Berichte anderer zu verlassen gewohnt sind, können und mögen das Nachforschen über den Raum, den man vom Erfüllten und Leeren unterscheidet, weil der bloße Raum weder im Erfüllt- noch im Leersein besteht, und über die Substanz, die man von Körper und Geist unterscheidet, weil unter der bloßen Substanz weder ein Körper noch ein Geist gedacht werden muß, — unerklärbar finden, und darum gleichwohl geschickte und verdienstvolle Gelehrte

und Geschäftsleute sein. Aber sie werden in dem Augenblicke lächerlich, als sie über die Entbehrlichkeit oder Unentbehrlichkeit von Fragen urteilen wollen, deren Sinn außerhalb ihres Gesichtskreises liegt oder, als sie gar sich einfallen lassen über Ungereimtheiten zu spotten, die freilich jederzeit in der mißverstandenen Behauptung des Philosophen liegen, wenn sie der Unphilosoph aus seinem eigenen reichen Vorrat einmal hineingelegt hat. Wenn es nur mit den Resultaten, welche die Kantische Philosophie aus ihren Untersuchungen über Raum, Zeit und Substanz zieht, seine Richtigkeit hat; so ist durch dieselben zwar nichts für die Meinungen von was immer für einer der bisherigen philosopischen Sekten, aber desto mehr für die künftige strengwissenschaftliche Philosophie, die in ihrem Gebiete keine Meinung duldet, gewonnen. Die philosophierende Vernunft besitzt durch jene Resultate die genaueste Grenzbestimmung für das eigentliche Gebiet der Erfahrung; und der Raum und die Zeit sind dann die lange gesuchten und verkannten Grenzen — die Substanzen, die den Raum erfüllen (oder die Körper), sind die einzig möglichen Gegenstände der äußeren, und die Veränderungen in uns (oder Vorstellungen) die einzigen Gegenstände der innern Erfahrung. Die philosophierende Vernunft wird auf eben demselben Wege mit sich selbst darüber einig, daß diese Grenzen der Erfahrung nur die in der Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens bestimmten Schranken der bloßen Erkennbarkeit und Begreiflichkeit, keineswegs aber der Denkbarkeit der Dinge überhaupt sein können; daß gewisse, durch Vernunft allein Vorstellbare und der Sinnlichkeit unzugängliche Gegenstände, bei aller ihrer Unbegreiflichkeit für den an die Sinnlichkeit gebundenen Verstand, gleichwohl durch reine und die Sinnlichkeit beschränkende Vernunft als wirklich gedacht werden müssen; und daß, wenngleich durch die Gesetze unseres Erkenntnisvermögens jede Er-

fahrung und alles Begreifen von unkörperlichen Substanzen unmöglich gemacht wird, nichtsdestoweniger durch das in der Vernunft gegründete Gesetz des Willens eine völlig befriedigende Überzeugung von der Realität solcher Substanzen möglich sei. Eine Philosophie, die damit umgeht, mag freilich bei der gegenwärtigen Stufe der Kultur auch manchen berühmten Philosophen von Profession unverständlich sein. Aber der Vorwurf müßiger Spekulation kann sie nur in den Augen derjenigen treffen, die mit dem Pöbel nur dort Realität zu sehen gewohnt sind, wo sich etwas mit den Händen greifen läßt.

Der Widerspruch zwischen den eingewurzelten unbestimmten und den aufkeimenden bestimmteren Vorstellungsarten mußte notwendig zwischen den vielen Anhängern der einen, und den wenigen der andern den Streit veranlassen, der immer bei den allmählichen Fortschritten des menschlichen Geistes ebenso unvermeidlich als zur Beförderung derselben unentbehrlich war. Eine Menge angenommener und weit ausgebreiteter Lehrsätze, gezogen aus Prinzipien, die nur darum für ausgemacht galten, weil ihre Unrichtigkeit durch die Verworrenheit unentwickelter Grundbegriffe verborgen blieb, wurden durch die neueste Philosophie teils schlechterdings, teils in ihrem bisherigen Sinne in Anspruch genommen. Je öfter nun diese Lehrsätze von berühmten und unberühmten Philosophen von Profession mündlich und schriftlich vorgetragen, bewiesen und erörtert sind; je mehr sie in ihren Gründen und Folgen mit allen übrigen Begriffen jener Männer zusammenhängen: desto ungereimter muß das behauptete Gegenteil derselben erscheinen, dessen Beweis immer nur einen ganz neuen Begriff voraussetzt, der mit ihren älteren Überzeugungen nur durch eine durchgängige Berichtigung derselben vereinigt werden könnte. Das Licht der Evidenz, das aus den neubestimmten Grundbegriffen hervorstrahlt, heißt dem Verteidiger der

alten Systeme ein bloßer Schein der Wahrheit, den er um so eifriger zu vernichten strebt, je größer und bedenklicher derselbe für ihn ist. Er rafft daher von allen Seiten jeden für ausgemacht gehaltenen, und seiner Meinung nach keines Beweises bedürftigen Satz, oder wie er's nennt, jede Grundwahrheit zusammen, die er nur in irgendeine Verbindung mit seinem Lehrsatze bringen zu können hofft; und da er das eigentliche Fundament seines Systemes gegen die neuen, demselben entgegengesetzten Grundbegriffe zu sichern genötigt wurde, so erscheint dieses System in seinen und seiner Anhänger Augen mit einer Festigkeit, die sie ihm bisher selbst noch kaum zugetraut hätten. Es wird mit der größten möglichen Stärke vorgetragen.

Allein eben dadurch wird auch seine größte wirkliche Schwäche vor unbefangenen Zuschauern enthüllt. Der nachdrücklichste Versuch ein philosophisches Lehrgebäude zu retten, nachdem einmal die Verworrenheit der Prinzipien, die seinem Fundamente Haltung gab, hinweggeräumt ist, ist der letzte Stoß, durch den dasselbe zusammenstürzt.

Auf durchgängig bestimmte Grundbegriffe läßt sich nur ein einziges System bauen; und es ist nur eine einzige Philosophie möglich, die in ihren Grundsätzen der richtige Ausdruck der ursprünglichen Einrichtung unseres Erkenntnis- und Begehrungsvermögens, oder der notwendigen und allgemeinen Gesetze ist, an welche der menschliche Geist durch seine Natur gebunden ist. Jeder unbestimmte und folglich vieldeutige Grundbegriff erzeugt so vielerlei Systeme, als sein Ausdruck in der Sprache Auslegungen zuläßt. Daher Materialismus und Spiritualismus, Skeptizismus und Supernaturalismus, worauf sich alle wirklichen und möglichen Systeme der bisherigen Philosophie zurückführen lassen. Da sich durch die völlig erschöpfende Zergliederung eines Grundbegriffes auch die vollständige Anzahl der Merkmale angeben läßt,

die den Inhalt desselben ausmachen: so läßt sich auch die Anzahl der durch seine Unbestimmtheit möglichen Mißverständnisse, und der durch dieselben möglichen verschiedenen Systeme und Sekten erschöpfen. Der kritische Philosoph weiß daher, daß ihm kein philosophisches Lehrgebäude entgegengesetzt werden könne, das nicht in seiner wesentlichen Form schon vorhanden wäre, und daß alle künftig etwa aufzustellende neuen Lehrbegriffe, den einzigen, der sich durch die Kritik der reinen Vernunft ergibt, ausgenommen, nichts als Modifikationen der schon aufgestellten sein können. Er weiß, daß die Anhänger aller bisherigen und künftigen Sekten um so gewisser gegen seine Grundsätze zu Felde ziehen werden, je heftiger ihre Lehrgebäude durch dieselben erschüttert werden, und je weniger irgendeines derselben von dieser Erschütterung ausgenommen sein kann. Er weiß aber auch, daß er zu seiner Verteidigung nichts weiter nötig habe, als seine bestimmten Grundbegriffe durch die Entwickelung ihrer Gründe und Folgen zu beleuchten. Er enthält sich daher von jeder eigentlichen Fehde, und überläßt es seinen Gegnern, die unmöglich gegen ihn gemeine Sache machen können, da sie selbst in entgegengesetzte Parteien getrennt sind, sich untereinander aufzureiben. Ruhig sieht er ihrem Bestreben zu, ihre verschiedenen Lehrbegriffe neu aufzustutzen. Denn in dem Verhältnisse als die Bestimmtheit zunimmt, die sie denselben zu geben versuchen, kommt auch das Eigentümliche eines jeden, wodurch sie untereinander im geraden Widerspruche stehen, und wodurch sie durchaus nicht nebeneinander bestehen können, sichtbarer zum Vorscheine. Ein äußerst merkwürdiges Beispiel dieser Art sind die Angriffe der Anhänger der Leibnitzischen und der Lockischen Philosophie auf die Kantische. Das unstreitig Wahre, das beide Parteien gegen den Kritizismus vorbringen, trifft keineswegs denselben, sondern den Rationalismus der einen und den

Empirismus der andern; und indem beide nicht Kanten, sondern nur sich selbst untereinander widerlegen, arbeiten sie gegen ihre Absicht zum Vorteil eines Systems, das zwischen den ihrigen genau das Mittel hält.

Daß sich bei diesem Streite Kantianer und Antikantianer einfinden, die nur um desto eifriger für die Formeln ihrer Lehrer fechten, je weniger sie den Sinn derselben verstehen, und welche, während die Selbstdenker mit der Befestigung ihrer verschiedenen Lehrgebäude beschäftigt sind, die von denselben herbeigeschafften Baumaterialien als Waffen ansehen, die sie einander entgegenschleudern — ist freilich nicht zu leugnen. Allein, wenn auch die Entscheidung der Fehde durch diese Kämpfer um keinen Schritt näher herbeigeführt wird, so wird sie doch ebensowenig durch dieselben weiter zurückgesetzt. Schriftsteller dieser Art finden gewöhnlich auch nur Leser ihresgleichen, und da ihre verunglückten Spekulationen, sowie sie sich mit denselben der Grenze des Begreiflichen nähern, immer unverständlicher und ungenießbarer werden; so sind sie, nachdem einige gelehrte Zeitungen ihr Dasein angekündigt haben, selbst von ihrem eigenen Publikum vergessen. Es ist durch das Wesen der Philosophie selbst genug dafür gesorgt, daß ein mittelmäßiger Kopf auf ihrem Gebiete ebensowenig beträchtlichen Schaden als Nutzen stiften kann.

Das vorzüglichste und wichtigste Thema aller Philosophie überhaupt, läßt sich auf die Festsetzung der letzten und in dieser Eigenschaft allein zureichenden Gründe unserer Pflichten und Rechte in diesem, und unserer Hoffnung für das zukünftige Leben zurückführen. Eine der merkwürdigsten Eigentümlichkeiten der Kantischen Philosophie besteht darin, daß sich die Auflösung jenes großen Problems aus den ohne Rücksicht auf dieselbe aus dem Gemüte

geschöpften Prinzipien von selbst ergibt, und daß das Problem selbst nicht etwa bloß der Zweck ist, dem die Untersuchungen der Kritik untergeordnet sind. Da sich dasselbe nur als ein solcher Zweck denken läßt, von dem man ohne die völlig bestimmten Begriffe von jenen Pflichten und Rechten usw. die erst durch die Auflösung erhalten werden sollen, keinen völlig bestimmten Begriff haben kann; so ist es begreiflich genug, daß man in jeder bisherigen Philosophie, die etwa von diesem Zwecke ausging, immer schon als ausgemacht voraussetzte, was man durch die nachfolgenden Spekulationen herausbrachte. Die Kantische zeichnet sich von allen denen, die sich mit dem erwähnten Probleme beschäftigt haben, auch dadurch aus, daß jene Auflösung eine bloße natürliche und notwendige Folge ihrer Untersuchung über die ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Geistes ist, und daß sie die Data des ganzen Problemes nicht außer dem bloßen, allen Menschen gemeinschaftlichen, Erkenntnis- und Begehrungsvermögen aufgesucht wissen will. Während der Spiritualist diese Data in seiner Ideenwelt an dem Wesen der angeblich einfachen Substanzen der Materialist in der Sinnenwelt an dem Wesen der angeblich ausgedehnten Substanzen entdeckt zu haben glaubt, der Supernaturalist dieselben außer dem Gebiete der Vernunft aus dem Reiche der Gnade herholt, der Skeptiker aber für etwas erklärt, das dem menschlichen Geiste auf keine Weise gegeben sein kann: — hält sich der kritische Philosoph an die bloße Zergliederung der notwendigen und allgemeinen Gesetze der vorstellenden Kraft, die er durch Reflexion über die zur innern Erfahrung gehörigen Tatsachen des Bewußtseins kennt, und die er auch aus jenen Tatsachen ohne sonderliche Mühe und ohne Gefahr mißverstanden zu werden entwickeln würde, wenn ihm nicht die schwankenden Begriffe, halbwahren Grundsätze und vieldeutigen Formeln, die seine Leser durch ihre bisherigen philosophischen über-

zeugungen mit sich bringen, und von denen er ihre Köpfe freilich nicht plötzlich wie mit dem Schlag einer Zauberrute zu reinigen vermag, Hindernisse in den Weg legten, die wohl nur bei den wenigsten, und auch bei diesen nur sehr langsam, und nie völlig, als bis durch die gänzliche Übersicht des neuen Systems, gehoben werden können.

Da der Streit, der durch die Kantische Philosophie veranlaßt wird, nicht mehr auf den unfruchtbaren Feldern der Metaphysik über das Wesen der Dinge an sich, die selbst von ihren angeblichen Kennern so oft für unbegreiflich erklärt worden sind, noch auf dem heiligen Gebiete der Hyperphysik, über den Sinn von Sätzen geführt wird, die nach der Aussage ihrer eigenen Verteidiger nichts als Geheimnisse ausdrücken und für die Vernunft keinen Sinn haben dürfen; damit jeder genaueren Entwicklung der in der Natur unseres Gemütes bestimmten Grundbegriffe ein neues Mißverständnis entdeckt und weggeräumt wird: so wird es aufmerksamen und unbefangenen Zuschauern des Streites nach und nach immer begreiflicher und wahrscheinlicher, daß es ein letztes Mißverständnis gebe, das dem Streite, sowohl der bisherigen Systeme untereinander, als auch derselben aller mit dem Kantischen zugrunde liege, und mit welchem der ganze Streit sich einmal endigen müsse. Auch schon die entfernteste Ahndung eines solchen Mißverständnisses muß den Selbstdenker, dem es mehr um Wahrheit, als um sein bisheriges System zu tun ist, geneigt machen, der Stimme, und wenn es auch nur der Stimme eines einzelnen Mannes wäre, Gehör zu geben, die jeden Streit, der vor der Entdeckung und Anerkennung eines obersten gemeinschaftlichen Grundsatzes alles Philosophierens geführt wird, für endlos und folglich auch für zwecklos erklärt, und welche den Streitern zu bedenken gibt: ob sie je hoffen können, sich untereinander über abgeleitete Prinzipien zu verstehen, ohne

sich vorher über ein ursprüngliches und letztes vereinigt zu haben*).

In dem Verhältnisse als die Streitpunkte einfacher werden, nähert sich der Streit seiner endlichen Entscheidung. Die Zahl der unbefangenen Köpfe, in deren Augen er bereits geschlichtet ist, nimmt immer mehr zu. Viele, die vorher durch das Dunkle und Verwickelte der Streitfragen auch vom bloßen Zuschauen abgeschreckt wurden, nehmen nun an der weiteren Entwicklung tätigen Anteil. Unter diesen letzteren darf man freilich nur wenige, oder vielleicht gar keinen, von den Philosophen von Profession erwarten, die sich bereits öffentlich gegen die neue Philosophie erklärt haben. Vergebens wird sich diese gegen geübte Denker verteidigen, welche vielleicht schon mehrere Jahre hindurch gearbeitet haben, ihr ganzes Gedankensystem mit den neuen Vorstellungs-

---

*) Die Art, wie dieser Zuruf von den Gegnern nicht nur, sondern auch von den Freunden der Kantischen Philosophie aufgenommen worden ist, beweist, daß er noch oft wiederholt werden muß, wenn sie ihn verstehen sollen. Die achtungswürdigen Männer, welche in der Allg. Literaturzeitung den 1. B. meiner Beiträge, und meine Schrift über das Fundament des philosophischen Wissens beurteilt haben, finden meine Behauptung, daß von dem aus dem Bewußtsein geschöpften ursprünglichen Begriff der Vorstellung das Ende aller metaphysischen Streitigkeiten und der Anfang einer wissenschaftlichen und allgemeingeltenden Philosophie abhänge, aus dem Grunde übertrieben, weil zu jenem Behufe mehrere ursprüngliche Tatsachen des Bewußtseins unentbehrlich wären, welches ich selbst in den Schriften behauptet habe, die, Gott weiß wie? zu dieser Erinnerung Gelegenheit gegeben haben. Freilich sind die mehreren ursprünglichen Tatsachen des Bewußtseins und die sich aus denselben unmittelbar ergebenden Begriffe nicht in einem einzigen Ersten, aber wohl unter denselben enthalten; und können also vor jenem Einzig-Ersten nie durchgängig bestimmt, und folglich insofern nur durch das einzige Erste gegen Mißverständnis gesichert werden.

arten in den schärfsten Widerspruch zu setzen. Aber auch vergebens werden diese Männer die einmal vereinfachten Streitpunkte durch ihre Mißdeutungen verwirren. Ihre Einwendungen geben vielmehr den wenigen, denen das Ende des Streites am Herzen liegt, die erwünschteste Gelegenheit, jene Vereinfachung weiter zu treiben, ihren Ausdrücken größere Bestimmtheit, ihren Behauptungen mehr Zusammenhang, ihren Grundsätzen passendere Formeln, ihrem Gedankengange auffallendere Simplizität, und ihrer Darstellung höhere Deutlichkeit zu geben.

In dem Verhältnisse, als sich die Untersuchung der neuesten Philosophie den letzten Prinzipien, und folglich den allgemeinsten, höchsten und einfachsten Begriffen nähert, muß freilich der Ausdruck dieser Untersuchung immer eigentümlicher, an Bildern ärmer, und überhaupt trockner werden. Die Darstellung der Fundamente der Elementarphilosophie läßt durchaus keinen anderen Schmuck zu, als den ihr die größte mögliche Nüchternheit der Spekulation, und die strengste Genauigkeit, Bestimmtheit und Kürze zu geben vermag. Wirklich hat die bilderreiche und schimmernde Diktion, durch welche einige unserer vorzüglichsten Schriftsteller ihren tiefsinnigen metaphysischen Spekulationen Klarheit und Reiz zu geben versuchten, die strengen aber gerechten Forderungen der philosophierenden Vernunft in dem Maße unbefriedigt gelassen, als sie die Einbildungskraft der Leser bezauberte. Der Glanz des Ausdrucks, durch den in diesen Produkten der phantasierenden Philosophie oder philosophierenden Phantasie die Unbestimmtheit und der Mangel der Grundbegriffe verhüllt wird, fließt mit der Verworrenheit dieser Begriffe in das so sehr behagliche Helldunkel zusammen, in welchem auch unsere besten Köpfe, bei dem bisherigen Zustand der Philosophie, die Vernunftgründe derjenigen Überzeugungen zu sehen gewohnt waren, welche sie eigentlich der Erziehung, dem Temperamente, ihrer äußeren Lage, und allerlei anderen

zufälligen Umständen schuldig waren, aber aus sehr begreiflichen Ursachen lieber der Vernunft verdanken wollten. Es ist überflüssig die neueren Schriften hier mit Namen anzugeben, welche in diesem Geschmacke zum Beispiel für und gegen die Offenbarung philosophieren, und welche nicht nur alle Leser von Geschmack sehr angenehm unterhalten, sondern auch unter denselben diejenigen unfehlbar überzeugen, für welche ihr Thema schon vorher ausgemachte Wahrheit war. Der Supernaturalist verschlingt, preist und zitiert die philosophische Rhapsodie, welche die natürliche Religion zum Vorteil der übernatürlichen bekämpft, und der Naturalist triumphiert über jedes neue Denkmal, das den Sieg der Vernunft über den blinden Glauben verherrlicht, und an welchem philosophischer Scharfsinn mit dichterischer Darstellungskunst in die Wette gearbeitet haben. Daß durch alle Versuche dieser Art, bei allem Wert, den ihnen das Gepräge des Geschmacks und Genies für immer zusichert, gleichwohl die Wissenschaft selbst und die philosophische Kultur des menschlichen Geistes nichts gewinne; daß sie die herrschenden Grundbegriffe in ihrer alten Unbestimmtheit lassen, und die Herrschaft derselben immer weiter ausbreiten; daß sie die Prinzipien, auf deren Entwicklung bei dem alten Mißverständnisse der Parteien alles ankommt, dem Publikum immer mehr und mehr aus den Augen rücken — ist noch nicht das Schlimmste, was sich gegen dieselben einwenden läßt. Sie sind es, die auch in den vorzüglichsten Köpfen den Wahn erzeugt haben, daß die Popularität philosophischer Schriften der Maßstab ihrer Gründlichkeit sei; daß philosophische Grundsätze nicht aufwärts durch ihre höheren Gründe, sondern abwärts durch ihre Folgen, allein Evidenz erhalten müßten, und daß ein philosophischer Versuch nur insofern gemeinnützig sein könne, als er seinen Lesern weniger Arbeit und mehr Unterhaltung verursacht. Durch sie ist nicht nur unter den Liebhabern der Philosophie,

sondern auch unter den Philosophen von Profession selbst der Ekel und die Unfähigkeit in Absicht auf alle mühsamen Zergliederungen genährt und aufs höchste getrieben worden. Ihnen — und nicht den vielen geistlosen Schulphilosophen, deren Rezitationen sich um so gewisser bald genug aus dem Gedächtnisse ihrer Zuhörer verlieren, je mehr sie der Lehrer selbst nur seinem Gedächtnisse verdankt — Ihnen, die als Selbstdenker auf Selbstdenker mit Nachdruck und Erfolg wirken, ist die gegenwärtig so allgemein verbreitete Abneigung der philosophischen Köpfe vor denjenigen Beschäftigungen zuzuschreiben, von denen sich allein Reformation der Philosophie erwarten läßt. Sie haben endlich das meiste zu der merkwürdigen Unbestimmtheit des Begriffes der Philosophie beigetragen, welche der Vieldeutigkeit der Worte Genie, Freiheit, Aufklärung u. d. m. nichts nachgibt, und die den Grund enthält, warum man selbst für manchen der berühmtesten Philosophen etwas Unverständliches sagt, wenn man entweder den Mangel einer bisherigen, oder die Unentbehrlichkeit einer künftigen Elementarphilosophie behauptet.

Wer das Lehrgebäude der neuesten Philosophie, ohne den vollendeten Plan des Ganzen zu kennen, nur nach einigen der bisherigen Vorarbeiten, und zumal nur nach der Außenseite, unter welcher sich ihm das Fundament der Elementarphilosophie zeigt, beurteilen will, der hat freilich Stoff genug über die Trockenheit dieser Philosophie zu spotten. Aber er gleicht auch einem — wie soll ich ihn nennen? — den vorübergehenden Zuschauer bei den soeben angefangenen Grundfesten zu einem künftigen Palast, den das nackte Gemäuer empört, der die Wohnungen der höheren Stockwerke dort vermißt, wo noch vom untersten Geschosse keine Spur zu sehen ist, und über den Baumeister unwillig wird, daß er nicht mit dem Dache begonnen hat.

Der wissenschaftliche und der populäre Vortrag tun

sich wechselseitig Abbruch, wenn sie vermengt, sie unterstützen sich, wenn sie genau abgesondert werden. Wenn wir einmal ein vollendetes und anerkanntes System der vollständig aufgezählten, entwickelten und in die passendsten Ausdrücke eingekleideten Prinzipien der Philosophie besitzen werden: dann wird es dem philosophischen Schriftsteller ebenso unmöglich werden, sich der Kunstworte und didaktischen Formeln außer den wissenschaftlichen Erörterungen zu bedienen, als die wissenschaftlichen Grundbegriffe durch Metaphern und Allegorien auszudrücken. Er wird eine wissenschaftliche Sprache mit den Philosophen von Profession, denen er die letzten Gründe seiner Behauptung, und eine populäre mit den Nichtphilosophen, denen er nur die nächsten Gründe anzugeben hat, zu sprechen wissen. Auch für ein gemischtes Publikum wird er in dem Verhältnisse populärer, allgemeinfaßlicher zu schreiben verstehen, je mehr ihn seine vollendete Kenntnis der allen Menschen gemeinschaftlichen, in der Natur des Vorstellungsvermögens bestimmten Gesetze der Vorstellung, an welche alle seine Leser gebunden sind, instand setzen wird, bei den herrschenden Meinungen und Überzeugungen des Publikums, an die er die Beweise seiner Behauptungen anknüpfen muß, das unstreitig Wahre ans Licht zu ziehen, und das Streitige so lange in Schatten zu setzen, bis es sich durch die Evidenz des Ausgemachten von selbst verliert. Während unsere Popularphilosophen sogar in ihren wissenschaftlichen Lehrbüchern allen Klassen von Lesern verständlich zu werden streben, werden sie in ihren für das gemischte Publikum bestimmten Abhandlungen nur um so unverständlicher, je häufiger sie denselben metaphysische Kunstworte und Formeln einmengen, deren schwankenden und vieldeutigen Sinn sie als gemein bekannt voraussetzen, vielleicht weil er ihnen selbst so wenig Zweifel und Kopfbrechen gekostet hat.

Daß der philosophische Schriftsteller, der die Grenz-

bestimmung und die Bearbeitung der eigentlichen Wissenschaft zum Geschäfte seines Lebens macht, und folglich bei seinem lauten Denken nur die Philosophen von Profession vor Augen hat, in dem Verhältnisse, als er mit der Grundfeste des Gebäudes beschäftigt war, weniger Muße hatte, an die Verzierungen desselben zu denken; daß er an Lebhaftigkeit der darstellenden Phantasie verlieren müsse, was er an Feinheit des zergliedernden Scharfsinnes gewann; daß ihm die Kunst des populären Vortrages in dem Grade fremder werde, als er in dem wissenschaftlichen Meister ist — ist eine ebenso unvermeidliche als unleugbare Folge der natürlichen Schranken des menschlichen Geistes. Sie trifft aber auch nur den Bearbeiter der in ihrem Fundamente noch unvollendeten Wissenschaft, nicht den Darsteller gemeinnütziger Resultate der einmal feststehenden und geläuterten Wissenschaft selbst, der nicht des zehnten Teils von Zeit und Mühe bedarf, um zu verstehen, was der eine erfinden mußte, und um sich eigen zu machen, was ihm derselbe in die Hand gearbeitet hat; der folglich Muße genug hat, die schwere Kunst des populären Vortrages zu studieren, die dazu gehörigen Talente zu üben, und von den Rednern und Dichtern ebensoviel für den schönen Körper, als von dem Philosophen von Profession für den Geist seines künftigen Werkes zu gewinnen.

Durch die in allen ihren theoretischen Prinzipien mit sich selbst einige Vernunft wird die bildende Phantasie nur zum Vorteil des Zweckes eingeschränkt, für den sie bei der populären Darstellung philosophischer Resultate geschäftig ist. Jede ihrer Wirkungen wird in dem Verhältnisse nachdrücklicher, als die Richtung ihrer Kräfte bestimmter ist. Ihre Gleichnisse werden passender, ihre Bilder sprechender, ihre Gruppen harmonischer, der Ausdruck der Empfindungen einfacher und lebendiger, das Spiel des Witzes treffender und der Einklang aller zusammenwirkenden Fähigkeiten des Geistes auffallender:

so wie die Arbeit des durch ein vollendetes System von Prinzipien geleiteten Scharfsinnes gründlicher wird.

Es gibt vielleicht kein gewisseres Mittel, die Philosophie um allen wohltätigen Einfluß auf die Angelegenheiten des wirklichen Lebens zu bringen, als den noch vor kurzem so allgemein beliebten Versuch unserer sogenannten Eklektiker, die wissenschaftlichen Grundsätze der Philosophie zu popularisieren. Während diese popularisierten Grundsätze durch ihre (nur vermittels einer strengen Deduktion aus den letzten Prinzipien vermeidliche) Unbestimmtheit alle ihre Anwendbarkeit einbüßen, gewinnen sie durch ihre Verbreitung unter dem gemischten Publikum einen Einfluß, bei dem es immer nur auf sehr zufällige äußere Umstände ankommt, ob die schlimmen Folgen des Falschen, das in jenen Formeln mit dem Wahren gepaart ist, die guten Folgen des letztern nur aufwiegen oder überwiegen sollen. Seit den sinnreichen metaphysischen Träumereien des Pater Malebranche besitzt Frankreich keine andere Philosophie als die sogenannte populäre; und wenn Popularität das echte Kennzeichen wahrer Philosophie ist, so dürfte die französische nicht nur der deutschen, sondern selbst der englischen den Rang abgelaufen haben. Durch die, in Rücksicht auf eigentlich wissenschaftlichen Gehalt, in allen ihren Formeln nur halbwahren Grundsätze eines Montesquieu, Rousseau, Voltaire u. a. sind die gleichfalls nur halbfalschen Maximen der Pfafferei und des Despotismus aus der Vorstellungsart desjenigen Teils der Nation verdrängt worden, der sich durch die Folgen dieser Maximen gedrückt fühlte, während ihm jene Grundsätze Erleichterung versprachen. Durch den unheilbaren Zustand der Administration, der sich nicht länger bemänteln ließ, und die vollendete Unerträglichkeit des Joches, das der größeren Anzahl durch die kleinere aufgebürdet war, machte nun die größere Anzahl durch die Mehrheit ihrer Arme jene popularisierte Philosophie

geltend, welche der ganzen Wiedergeburt des französischen Staates das Gepräge ihres schwankenden Sinnes so sichtbar aufgedrückt hat: wovon sich das Wahre in ebenso vielen weisen und gerechten, als das Falsche in übereilten und ungerechten Maßregeln der neuen Gesetzgeber äußert, und wodurch es dem aufgeklärten Menschenfreunde bisher zweifelhaft geblieben ist: ob Frankreich einst seine politischen Übel nur verändert oder in der Tat vermindert haben werde? Eine Frage, deren Entscheidung von zufälligen äußeren Umständen, zum Beispiel dem Erfolg der Finanzoperationen, den Talenten und dem guten Willen der Minister und Demagogen, den Veränderungen in der politischen Lage des übrigen Europas abhängt.

So lange wir nicht ein vollendetes System der letzten Prinzipien haben, die nichts als der bestimmteste Ausdruck der ursprünglichen Gesetze der vorstellenden Kraft sind; so lange wir mit der Anwendung philosophischer Grundsätze vor ihrer durchgängigen Entwicklung beschäftigt sind; so lange wir angewendete Philosophie bearbeiten, ohne eine reine zu besitzen: so lange wird auch sowohl der Philosoph von Profession auf dem Gebiete der Erfahrung, als der Geschäftsmann auf dem Gebiete der Philosophie, eine gleich mißliche Rolle spielen. Der letztere wird manches Gesetz ver Vernunft, von dessen Gültigkeit die Würde der Menschheit abhängt, bloß weil demselben in der Erfahrung zuwidergehandelt wird, als eine grundlose Spitzfindigkeit verwerfen. Der erstere hingegen wird manche in der Tat grundlose Spitzfindigkeit der Welt als ein Naturgesetz aufdringen wollen. Die Unentbehrlichkeit der Erfahrung, und die Wichtigkeit des Beitrags, den sie zur Anwendbarkeit philosophischer Prinzipien zu liefern hat, kann durch nichts zu einer höheren Evidenz gebracht werden, als durch die streng wissenschaftliche Form jener Prinzipien, in welcher allein der eigentliche Sinn und die Grenzen ihrer eigenen Gültig-

keit vollständig sichtbar werden kann, und wodurch sich's ergibt, daß ihr Gebrauch nicht weniger von der Menge und Beschaffenheit der Erfahrungen, als von dem wirklichen Besitze der Prinzipien selbst, der nur in ihrem deutlichen Bewußtsein besteht, abhängen müsse.

Zweiter Brief

Von der bisherigen Uneinigkeit der philosophierenden Vernunft mit sich selbst über die Quelle der Pflicht und des Rechts

Nichts, lieber Freund, kann der Kantischen Philosophie zur Rechtfertigung ihrer mühsamen Untersuchungen über die letzten Prinzipien des menschlichen Wissens, Begehrens und Wollens so sehr willkommen sein, als die seit kurzem so laut und so oft geäußerten, sich gegenseitig widersprechenden Urteile unserer Schriftsteller über den Charakter und Ursprung der Pflicht und des Rechtes. Es hat sich insbesondere an den bisher bekannt gewordenen Meinungen über die französische Revolution, und vorzüglich an den Beurteilungen der Prinzipien, die der gegenwärtigen Konstitution von Frankreich zugrunde liegen sollen, ein Grad von Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit unserer populären und wissenschaftlichen Begriffe von dem Naturrecht geoffenbart, der jedem unbefangenen Beobachter durch seine Größe ebenso auffallend, als durch seine Folgen wichtig sein muß. Ich spreche hier nicht etwa von den untersten Klassen unseres schriftstellerischen Publikums, deren Urteile durch das Verhältnis der Zeitumstände zu ihrem Privatvorteil bestimmt wird; folglich nicht von dem Heere unserer aristokratischen und monarchistischen Zeitungsschreiber und Publizisten, die den Begriff von der ursprünglichen Gleichheit unter den Menschen ebensowenig ohne ein wirkliches Staatsver-

brechen zu denken, als ohne Furcht für ihre Privilegien und Ämter auszusprechen vermögen; — nicht von dem großen Haufen unserer demokratistischen und weltbürgerlichen Apostel der Freiheit, deren Beruf das Zeitalter aufzuklären aus dem Magen kommt, die, aus Verdruß über die ungleiche Verteilung der Güter, die ursprüngliche Gleichheit predigen, und, da sie den Grund, warum ihre Verdienste verkannt und unbelohnt bleiben, nirgendwo als in den Fehlern der Staatsverfassungen antreffen, sich im Stande der Natur ein goldenes Zeitalter erträumen. Ich spreche hier nur von Männern, deren Schriften durch den unverkennbaren Stempel der selbstdenkenden Kraft ausgezeichnet sind, und welche durch die Einhelligkeit, oder auch nur durch eine überwiegende Mehrheit der Stimmen unausbleiblich die Denkart der Nation bestimmen würden, wenn unter den lehrreichen Resultaten ihrer Untersuchungen auch nur eine einzige Behauptung enthalten wäre, über deren Sinn Einhelligkeit oder auch nur Mehrheit der Stimmen stattfände.

Von der einen Hälfte dieser ehrwürdigen und verdienstvollen Schriftsteller werden die französischen Gesetzgeber gepriesen, und von der andern getadelt, daß sie das Naturrecht als die Basis ihrer neuen Regierungsform angenommen, und diesem Rechte, das als eine längst ausgemachte Sache von einer Partei der Philosophen behauptet, und von der andern verworfen wird, durch die höchste Gewalt des Staates positive Sanktion erteilt haben. Nichts ist den Freunden des Naturrechtes so klar, als daß die vernünftige Natur des Menschen bei der Errichtung und Verbesserung der bürgerlichen Verfassung in Anschlag gebracht werden müsse; daß durch diese Natur sowohl gewisse Ansprüche, die der Mensch als Bürger aufgeben darf, als auch gewisse Forderungen, die er als Mensch an den Staat machen soll, bestimmt würden; daß, ohne Voraussetzung gewisser unverlierbarer Ansprüche und unabweis-

licher Forderungen, sich weder die Rechtmäßigkeit positiver Gesetze, noch die Heiligkeit der Verträge denken ließe; daß folglich ohne Voraussetzung des Naturrechts auch kein positives Recht stattfinden, und jeder noch so wohl eingerichtete Staat lediglich von der Willkür seiner einzelnen Glieder, die sich seiner Stärke zu bemächtigen wüßten, und von den Launen des Zufalls, der ihnen dieselbe in die Hände spielte, abhängen würde. Aber ebenso klar ist den Gegnern des Naturrechts die Nichtigkeit eines Rechts, welches, wenn es vorhanden wäre, nur durch seine anerkannten und unstreitigen Gründe vorhanden sein müßte, von dem aber noch bisher kein einziger Grund angegeben ist, über dessen Sinn auch nur seine eigenen Verteidiger einverstanden wären. Desto mehr sind seine Gegner darüber einig, daß das sogenannte Recht des Stärkeren das einzige sei, das die Menschheit aus dem Zustande der Natur in den Schoß der bürgerlichen Gesellschaft mit sich gebracht habe; daß sich die vernünftige Natur des Menschen erst in der Gesellschaft, und zwar eben durch den Kampf zwischen der List der Schwächeren und der Gewalt der Stärkeren gebildet habe und noch fortbilde; daß das wirkliche Gelten der positiven Gesetze bloß von der mit Klugheit gepaarten Stärke der Gesetzgeber und Regenten abhänge; daß die Vernunft, nach dem Zeugnisse der Erfahrung, auch in den besten Staatsverfassungen den Schwächeren nur insofern zu schützen vermöge, als sie von physischer Kraft unterstützt werde; und daß sie sich daher zum Rang der Quelle allgemeiner und gleicher Rechte und Pflichten nur in der einzigen Rücksicht emporschwingen könne, als sie etwa durch die allmählichen Fortschritte der Kultur die Dummheit zu überwältigen vermag, durch welche der größere Teil der Menschheit bloß darum der schwächere ist, weil er seine physischen Kräfte nicht zu gebrauchen weiß.

Nichts ist leichter, als sich im allgemeinen zu überzeugen, daß die Wahrheit zwischen den Meinungen der Gegner und der Freunde des Naturrechtes das Mittel halten müsse. Dies ist auch oft genug behauptet und eingesehen worden, ohne daß darum die streitenden Parteien von ihren entgegengesetzten Gesichtspunkten abgegangen wären, und sich jenem Mittelpunkte genähert hätten. Bei dem gänzlichen Mangel an allgemeingeltenden Prinzipien ist eine genaue Bestimmung dieses Punktes, welche den größeren Teil selbstdenkender Köpfe befriedigen könnte, schlechterdings unmöglich. Nach meiner Überzeugung ist sogar jede Vermittlung zwischen den bisherigen Verteidigern und Gegnern des Naturrechtes, bei der nicht beide Teile ihre bisherigen Grundbegriffe ganz aufgeben sollten, nur auf Unkosten desjenigen möglich, was nach meinem Begriffe eigentliches Naturrecht ist. So dürften zum Beispiel freilich die meisten Gegner ihre Einwendungen zurücknehmen, wenn ihnen die Verteidiger einräumten: daß sie „unter Naturrecht nichts weiter verstanden wissen wollten, als die ursprünglichen Befugnisse der menschlichen Natur, die in dem eigennützigen, durch Vernunft geleiteten und denselben nur durch seinen eigenen Vorteil unterworfenen Triebe gegründet sind, und die in der bürgerlichen Gesellschaft nur insofern gelten, als sie sich mit dem Vorteile des Staates vertragen; ein Umstand, der erst durch positive Gesetzgebung bestimmt werden müßte". Aber meiner Überzeugung nach würde eine solche Übereinkunft der Parteien wohl das Schlimmste sein, was dem Naturrechte begegnen könnte. Durch sie würde alle künftige Möglichkeit, die wahre und allgemeingültige Form dieses Rechtes zu entdecken, völlig aufgehoben werden; eine Möglichkeit, welche, solange jene Form nicht wirklich vorhanden ist, nur durch die Uneinigkeit der Parteien vorbereitet und herbeigeführt werden kann.

Nichts ist bei dem gegenwärtigen Zustande unserer

wissenschaftlichen und moralischen Kultur zugleich so klar und so dunkel, so ausgemacht und so streitig, so einleuchtend und so rätselhaft, als der Grund unserer natürlichen Pflichten und Rechte. Einerseits kündigt sich das Dasein dieser Pflichten und Rechte durch Gefühle an, die keinem Menschen, der auf den Namen eines Gesitteten Ansprüche macht, gänzlich fremd sein können; durch Gefühle, die sich auch bei dem gemeinen Manne durch eine Richtigkeit seines Urteils über Recht und Unrecht äußern, die keine Folge wissenschaftlicher Einsichten sein kann; durch Gefühle, die es auch dem geübtesten Denker unmöglich machen, den Ausspruch seines Gewissens über die Unrechtmäßigkeit einer Handlung, durch was immer für eine spekulative Überzeugung, die den Unterschied zwischen Recht und Unrecht aufhebt, zu widerlegen. Andererseits aber ist die wirkende Ursache dieser Gefühle nicht nur völlig außerhalb des Gesichtskreises des gemeinen Mannes gelegen; sondern sie ist auch selbst von dem Standpunkte, den die philosophierende Vernunft durch ihre Fortschritte vor der Kritik der reinen Vernunft gewonnen hat, so weit entfernt, daß ihre eigentliche Gestalt auch von den scharfsichtigsten Forschern, die etwa, durch was immer für Umstände, bei diesem Standpunkt, oder gar hinter demselben in allerlei Richtungen ihrer individuellen Gesichtspunkte zurückgeblieben sind, nur sehr undeutlich und unter sehr verschiedenen Formen wahrgenommen werden kann.

Aus dem Streite zwischen der Klarheit der Gefühle, und der Undeutlichkeit der Begriffe von dem Objekte des Naturrechts, lassen sich alle bisherigen Schicksale dieser so vielfältig behaupteten, geleugneten, bezweifelten, angefochtenen und verteidigten Wissenschaft erklären. Durch die Klarheit jener Gefühle ist dem Naturrechte seine natürliche Existenz als Stoff einer denkbaren Wissenschaft ebensosehr zugesichert,

als ihm durch die Undeutlichkeit der Begriffe das Durchsetzen seiner Ansprüche auf die Form einer Wissenschaft und auf seine Existenz als Wissenschaft unmöglich gemacht wird. Da diese letztere Art von Existenz sowohl von den Gegnern als Verteidigern mit der ersteren gewöhnlich verwechselt wird: so ist nichts begreiflicher, als wie der eine Selbstdenker, der das Naturrecht entweder nach einem der verschiedenen bisher davon aufgestellten Grundbegriffe, der ihm nicht einleuchten kann, oder nach allen zusammengenommen, die sich gegenseitig aufheben, beurteilt, die Realität desselben überhaupt leugnen — ein anderer hingegen, der einem solchen Grundbegriffe beipflichtet, und die Verschiedenheit zwischen demselben und den übrigen für bloß zufällig hält, diese Realität behaupten könne und müsse. Beide knüpfen die Existenz der Sache selbst an den von ihnen entweder angenommenen oder verworfenen Begriff; dessen Objekt sich außer dem Gebiete der Wissenschaft nur durch Gefühle ankündigt, die ihrer Natur nach bei aller Klarheit undeutlich, und bei aller ihrer Untrüglichkeit so lange teils unbegreiflich teils verkannt sein müssen, bis die philosophierende Vernunft über die wirkende Ursache derselben mit sich selbst einig ist. Inwiefern keine bisherige Philosophie diese wirkende Ursache, und mit derselben den wahren Grundbegriff des Naturrechtes, durch welchen die wissenschaftliche Form und Existenz desselben bestimmt wird, aufgestellt hat, insofern hat das Naturrecht von seinen Gegnern sowohl als von seinen Verteidigern bisher gleich große Vorteile und Nachteile erfahren müssen. Wenn man es den Gegnern verdanken muß, daß sie die Annahme von jeder unrichtigen Form des Naturrechts verhindert, und den Verteidigern, daß sie den Glauben an die Realität seines Stoffes, die Überzeugung von dem Gegenstande dieser streitigen Wissenschaft befördert haben: so ist doch ebensowenig zu leugnen, daß das Schicksal, welches das Naturrecht bis jetzt

bei der Gesetzgebung, Staatskunst und überhaupt bei der positiven Jurisprudenz gehabt hat, größtenteils auf die Rechnung der philosophischen Gegner und Verteidiger desselben gehöre, und daß diese an der unrichtigen Anwendung, jene an der gänzlichen Hintansetzung der naturrechtlichen Prinzipien, wovon bald die eine bald die andere in unserer positiven Jurisprudenz dem sittlichen Gefühle so sehr auffällt, den größten Anteil haben. Nie werden die Freunde des Naturrechts die Existenz desselben gegen die Gegner durchzusetzen vermögen, solange sie diese Existenz an einen unbestimmten und unrichtigen Begriff von diesem Rechte anknüpfen, und nie werden die Gegner diese Unbestimmtheit und Unrichtigkeit gegen die Verteidiger erweisen können, solange sie die Existenz eines Rechtes, das durch das sittliche Gefühl über allen Zweifel erhoben wird, zu leugnen fortfahren. Gegen beide bedarf das Naturrecht einer Ehrenrettung; für seine verkannte Realität in Rücksicht auf seine Gegner, und für seine verkannte wissenschaftliche Form in Rücksicht auf seine Freunde; ein Unternehmen, das bei dem bisherigen Mangel an durchgängig bestimmten und allgemeingeltenden Prinzipien freilich nur durch bloße Winke möglich ist, die aber Ihnen, mein Freund, um so verständlicher sein werden, da Sie mit dem bisherigen Verfahren sowohl der Freunde als der Gegner des Naturrechtes gleich unzufrieden sind. Die Absicht meiner folgenden Betrachtung ist keineswegs den bestimmten Begriff von Recht und Pflicht aufzustellen — eine Unternehmung, wozu bloße Winke nicht hinreichen können; — sondern Sie auf die Gründlichkeit und Unentbehrlichkeit der hierher gehörigen Resultate der Kantischen Philosophie aufmerksam zu machen.

Selbst derjenige Verteidiger des Naturrechts, welcher die Notwendigkeit und folglich auch die Wirklichkeit desselben aus dem bestimmten Begriffe, den er

davon zu besitzen glaubt, für streng erweislich hält, muß zugeben, und behauptet es sogar gewöhnlich selbst, daß sich Pflicht und Recht auch durch Gefühle ankündigen. Er kann es sich nicht verbergen, daß es lange vor dem Begriffe, den er entweder für sich allein, oder mit einem Teile der Lehrer des Naturrechtes, für den einzig richtigen hält, Recht und Unrecht gegeben habe; und daß das Sittengesetz nur die Philosophen, und zwar nur diejenige Partei unter ihnen, die den angeblich richtigen Grundbegriff desselben wahr zu finden das Glück hätte, allein verpflichten müßte; daß es für die große Welt der Nichtphilosophen gar nicht vorhanden sein könnte; wenn seine Forderungen und die Gründlichkeit derselben nur durch einen Begriff einleuchten könnten, der seltene Vorkenntnisse und große Anstrengungen einer gebildeten Denkkraft voraussetzte, und der gleichwohl auch mit allen diesen Hilfsmitteln nur wenigen Selbstdenkern erreichbar wäre. Würde wohl der Bürger überhaupt, und insbesondere der gemeine Mann, in allen den Fällen, wo er den Zwang vereiteln könnte, an die positiven Gesetze des Staates gebunden sein, wenn ihm nicht die Gerechtigkeit jener äußeren Gesetze und des mit denselben verbundenen Zwanges durch ein inneres Gesetz einleuchtete (oder wenigstens einleuchten sollte), von dem man voraussetzt, daß es auf ihn selbst ankomme, sich dasselbe vorzuschreiben und als unverletzlich anzuerkennen? Durch ein inneres Gesetz, ohne dessen Anerkennung die Richter genötigt wären, die Entschuldigung des Verbrechers, daß er der Strafe zu entgehen gehofft und folglich sich nicht für verpflichtet gehalten hätte, gelten zu lassen, oder sich selbst einzugestehen, daß sie das bloße Recht des Stärkeren verwalteten? Ein inneres Gesetz, mit einem Worte, das ebenso klar in die Augen springt, inwiefern es vom gemeinen Manne gefühlt, als es verworren, vieldeutig und streitig wird, inwiefern es von den Philosophen gedacht wird?

Die verschiedenen und einander widersprechenden Grundbegriffe der Moral und des Naturrechtes sind daher auch nur als ebenso vielerlei Versuche anzusehen, den Entstehungsgrund und die wirkende Ursache eines Gefühls zu begreifen, das unabhängig von allen jenen Begriffen da ist, allem Philosophieren über Pflicht und Recht vorhergeht, und allen Spekulationen über Moral und Naturrecht ihre gemeinschaftliche Aufgabe vorlegt. Obwohl einige philosophische Parteien dieses Gefühl für eine bloße Folge seines gedachten Gegenstandes halten, den sie, unabhängig vom Gefühle, durch metaphysische Gründe demonstriert zu haben glauben, und von dem sie behaupten, daß er von dem gemeinen Manne nur verworren, von den Philosophen allein aber deutlich gedacht werden könne: so gibt es doch auch andere, welche dieses Gefühl für den Grund seines Objektes halten, das für den Menschen nur durch dasselbe vorhanden wäre. So hat zum Beispiel Rousseau das Gefühl des Unrechts in dem Vermögen durch den Anblick fremder Leiden gerührt zu werden aufgesucht und gefunden*); und ein berühmter deutscher Moralphilosoph glaubt den Grund von eben diesem Gefühle, aus dem Wohlwollen, oder dem Vermögen an dem Wohlstande anderer Vergnügen zu schöpfen, abgeleitet zu haben. Nach dem einen würde sich das Unrecht allein durch unangenehme, nach dem andern aber auch die positive Pflicht durch angenehme Gefühle, vermittels der Vorstellung der schlimmen und guten Folgen erkennen lassen, welche eine willkürliche Handlung

*) Discours sur l' Origine etc. Il y a d'ailleurs un autre Principe, que Hobbes n'a point apperçu etc. — De cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales etc. — Dans ces sentimes naturels, plutôt que dans les argumens subtils, il faut chercher la cause de la repugnance, que tout homme éprouveroit à mal faire, même indépendement des maximes de l'éducation.

für den Zustand unserer Nebenmenschen hat; und in beiden Fällen würde der Grund von der Verbindlichkeit des Naturrechts zuletzt in dem angeborenen Streben nach Vergnügen und Abscheu vor Mißvergnügen gelegen sein.

Überzeugt, daß das Vergnügen und Mißvergnügen am Recht und Unrecht von demjenigen, welches die Vorstellung fremder Freuden und Leiden begleitet, wesentlich und der Art nach verschieden sei, und daß im entgegengesetzten Falle Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit lediglich von der stärkeren oder schwächeren Reizbarkeit der Nerven, und der größeren oder geringeren Lebhaftigkeit der Phantasie abhängen müßten — haben einige engländische Philosophen für das Gefühl, aus welchem sie das Dasein des Sittengesetzes und des Naturrechtes ableiten, einen besondern eigentümlichen Sinn angenommen, der unter dem Namen des moralischen auch in Teutschland manchen Verteidiger gefunden hat. Sittlichkeit und Recht bestehen, diesem Systeme zufolge, in einer bloßen Richtung des Willens, die weder durch Vernunft (worunter man bisher nur die Denkkraft zu verstehen gewohnt ist) noch durch Empfänglichkeit für physisches Vergnügen und Mißvergnügen, sondern durch einen der menschlichen Natur eigentümlichen Trieb bestimmt wird, und zwar durch einen Trieb, der sich eben darum nicht aus seinem Objekte erklären läßt, weil dieses lediglich durch ihn dem Bewußtsein vorgehalten wird. Das Bewußtsein dieses Triebes heißt das moralische Gefühl überhaupt, zu dem sich das Gefühl von Pflicht und Recht wie Arten zur Gattung verhalten. Nicht dieser Trieb selbst, sondern die wahrgenommene Übereinstimmung einer Handlung des Willens mit demselben, kündigt sich durch ein Vergnügen, und der wahrgenommene Widerspruch durch ein Mißvergnügen an; welche beide, da sie nicht Grund, sondern nur Folge der vorhergehenden Forderung des Triebes sind, schlech-

terdings, so wie der Trieb selbst, uneigennützig, und eben dadurch von allem physischen Vergnügen und Mißvergnügen wesentlich verschieden sind, und durch den Namen des moralischen ausschließend bezeichnet werden müssen. Da bei dieser Erklärungsart des Bestimmungsgrundes von Pflicht und Recht das moralische Gefühl zugrunde gelegt; da dasselbe von der räsonierenden Vernunft und allen metaphysischen Spekulationen unabhängig gemacht; da seine unmittelbare Evidenz, wodurch es auch in dem gemeinen Manne die richtige Beurteilung von der Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit einer Handlung vor aller Berechnung ihrer Folgen bewirkt, begreiflich gemacht, und über alles dieses die Unveränderlichkeit der Pflicht und des Rechts bei aller Veränderlichkeit der Anwendung auf einzelne Fälle, und die edle Uneigennützigkeit und strenge Unparteilichkeit, welche den Charakter der Gerechtigkeit ausmacht, behauptet und erhärtet wird: so ist es begreiflich genug, wie das System des moralischen Sinnes bei einer edelmütigen Nation, die sich unter allen übrigen durch feierlichen Ernst und Lebhaftigkeit geistiger Gefühle so vorteilhaft unterscheidet, vielen Eingang gefunden hat.

Der Umstand, daß dieses System Pflicht und Recht von einem Triebe ableitet, der sich nur als Tatsache annehmen, und nicht weiter erklären, der sich nur durch seine Folgen charakterisieren, nicht durch seine Gründe begreifen, der nur durch Gefühle sich wahrnehmen, nicht aber auf Begriffe zurückbringen läßt — hat dasselbe dem größeren Teile der teutschen Philosophen entweder verdächtig oder mißfällig gemacht. Er hätte es gleichwohl in Teutschland um so mehr empfehlen sollen, je größer die Zahl der mißlungenen Versuche ist, durch welche unsere Philosophie, oder vielmehr unsere Philosophien, den Grund der sittlichen Verbindlichkeit zu erklären bemüht waren, und je natürlicher,

durch eine so große Menge sich untereinander aufhebender Meinungen über eine und ebendieselbe Frage, die Vermutung hätte entstehen sollen, daß diese Frage etwas Unerklärbares enthalten müsse. Allein von Unerklärbarkeit hatten diese Philosophien teils gar keine Vorstellung, teils nur dunkle Ahndungen, durchaus aber keinen bestimmten Begriff. Unsere demonstrierenden Metaphysiker hielten es für ihre Berufspflicht alles zu erklären, ohne vorher untersucht zu haben und mit sich selbst darüber einig geworden zu sein, was sich überhaupt erklären lasse; — und unsere Popularphilosophen glauben dadurch weiser geworden zu sein, daß sie alles dahingestellt sein ließen, woran sie etwas Unerklärbares ahndeten, oder, welches für sie ebensoviel war, wo sie auf Schwierigkeiten stießen. Die einen wähnten sich durch den Satz des Widerspruches in den Stand gesetzt, alles zu begreifen; die andern durch den gesunden Menschenverstand der Mühe überhoben irgend etwas zu begreifen, worüber dieses Orakel nichts entschieden hat. Ein Glück für das Gefühl von Pflicht und Recht, daß dasselbe bald unter die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes, die man ohne weitere Untersuchung, oder, wie man sich lieber ausdrückt, ohne darüber zu grübeln, annehmen müsse, gesetzt, bald aber für eine verworrene Vorstellung angesehen wurde, die sich nach dem Satze des Widerspruches in eine deutliche auflösen läßt.

Dieses letztere Meisterstück philosophischer Art und Kunst glauben insbesondere diejenigen vollendet zu haben, welche den Grund der sittlichen Verbindlichkeit einerseits in der Vernunft, die nichts als Übereinstimmung des Mannigfaltigen oder, wie sie es nennen, Vollkommenheit zu denken, und folglich auch zu billigen vermag, andererseits aber im Vergnügen aufsuchen, das sie für die undeutliche Vorstellung eben

dieser Vollkommenheit halten, und wodurch sie den Willen bestimmen lassen, zu wollen was die Vernunft billigt. Da aber *jedes* Vergnügen, auch das grobsinnliche, in diesem System *undeutliche Vorstellung der Vollkommenheit* heißt, und *alles* was die *Vernunft* denken soll, *Einheit des Mannigfaltigen* sein muß: so sind die Anhänger desselben noch nicht unter sich einig geworden, *was* denn das *für eine* Vollkommenheit sein müsse, die im *moralischen Gefühle* verworren vorgestellt, und in den *Grundbegriffen* von Pflicht und Recht deutlich gedacht werde? — ob die Vollkommenheit der handelnden Person, oder — des *Universums*, oder beider zugleich? und *was* denn endlich jenes *eine* sei, worauf sich das *Mannigfaltige* in der Person und im Universum beziehen müsse, wenn in beiden Vollkommenheit entstehen soll? Die Vieldeutigkeit des Wortes *Vollkommenheit* hat den meisten *Wolfianern* diese kopfbrechende Frage erspart, hat sie bei jedem Gebrauche dieses Wortes denjenigen Sinn in demselben antreffen lassen, dessen sie eben bedurften. So wird von einigen die *Vollkommenheit*, die das Objekt des moralischen Gefühls ausmachen soll, für die Übereinstimmung des Willens mit dem Gesetze der Vernunft erklärt. Da sie unter *diesem Gesetze* nicht das *logische Gesetz* des Denkens verstehen können, ohne die Pflichtwidrigkeit und das Unrecht für bloße *theoretische* Irrtümer zu erklären, und die *Moral* mit der *Logik* zu verwechseln: so denken sie sich durch einen Zirkel im Erklären das *moralische* Gesetz darunter, dessen Verbindlichkeit, wenn um den Grund derselben gefragt wird, von ihnen wieder aus der Vorstellung derjenigen Vollkommenheit, die im Wollen nach diesem Gesetze besteht, abgeleitet wird. Wer unter ihnen scharf genug sieht, um diese Zirkel gewahr zu werden, und Mut genug hat, aus denselben heraustreten zu wollen,

setzt sich nur noch schlimmeren Verlegenheiten aus. Da er das Vergnügen als die Triebfeder, und die Vollkommenheit als Objekt der sittlichen Verbindlichkeit nie aus den Augen verlieren darf: so sieht er sich durch sein Forschen nach einem bestimmten Begriff von dieser Vollkommenheit gezwungen, endlich bei der Vollkommenheit seiner Person, oder des Universums, oder beider zugleich stehenzubleiben, und den Bestimmungsgrund aller dieser Vollkommenheiten in dem letzten Zwecke oder Ziele aufzusuchen, das seiner Person, dem Universum und beiden zusammen genommen entweder durch Naturnotwendigkeit oder durch den Willen der Gottheit gesetzt ist. Er ist daher genötigt, das Fundament seines Grundbegriffes von Pflicht und Recht in der Metaphysik, und zwar entweder im Atheismus oder im Theismus aufzusuchen; oder er muß sich die Grundlosigkeit aller Begriffe von Pflicht und Recht eingestehen, und dieselbe als dogmatischer Skeptiker aus der allgemeinen Grundlosigkeit aller wissenschaftlichen Begriffe erklären; oder, wenn sich sein sittliches Gefühl zu laut dagegen erklärt, so bleibt ihm nichts anders übrig, als die Beruhigung seines Herzens, die ihm durch seine Vernunft verweigert wird, im Schoße des übernatürlichen Glaubens aufzusuchen. Die bestellten Lehrer der Philosophie, welche durch ihre politischen Verhältnisse genötigt sind, ein und eben dasselbe Pensum zu bearbeiten — können es freilich mit der Rechenschaft über die Gründe der vorgeschriebenen Auflösung eines vorgeschriebenen Problems nicht immer so genau nehmen. Sie sind, wie ihre Lehrbücher beweisen, größtenteils darüber einig, den letzten Bestimmungsgrund der sittlichen Vollkommenheit, — oder den Zweck, zu welchem im Menschen und im Universum alles zusammenstimmen muß, wenn daraus die Vollkommenheit hervorgehen soll, die der Grund des moralischen Gefühls

ist, — in der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen bestehen zu lassen. In den Begriff dieser Glückseligkeit wird dann entweder die Sittlichkeit, die aus ihm erfolgen, durch ihn bestimmt sein soll, als ein wesentlicher Bestandteil, und als der vornehmste Grund der Glückseligkeit wieder hineingelegt; oder der ganze Begriff wird durch rhetorische Behandlung in das behagliche Helldunkel gesetzt, worin sich unsere popularisierte Philosophie bisher so wohl befunden hat. Eine Folge des lebhaften Gefühls jener Behaglichkeit ist die Betäubung, in welcher unsere Moralphilosophen vergessen, daß unter Glückseligkeit von ihnen selbst wieder nichts als Vollkommenheit des Zustandes angenehmer Empfindungen von aller Art verstanden werde, und daß daher ihre Erklärung oder ihr angeblich deutlicher Begriff des moralischen Gefühls, wenn man den Ausdrücken ihre eigenen Erklärungen unterschiebt, folgendermaßen lauten müsse: „Es sei dasselbe die undeutliche Vorstellung derjenigen Vollkommenheit, welche im sittlichen Wollen, das heißt im Bestimmtwerden durch undeutliche Vorstellung von derjenigen Vollkommenheit besteht, welche der letzte Zweck ist, und Glückseligkeit, oder die Vollkommenheit des Zustandes der undeutlichen Vorstellungen der Vollkommenheit heißt.“

Bei jedem Versuche, Moral und Naturrecht zu begründen, wird freilich die Wirklichkeit des Gefühls für Recht und Unrecht insofern anerkannt, als man sich über den Grund desselben Rechenschaft zu geben sucht. Allein, wie wenig durch ein solches Anerkennen für Moral und Naturrecht gewonnen ist, erhellt schon aus dem einzigen Umstande, daß bei jeder dieser Erklärungsarten das moralische Gefühl von einem andern Grunde hergeleitet, ihm bei jeder ein anderes Objekt angewiesen, und unter dem gemeinschaftlichen Namen Pflicht und Recht

etwas in der Sache selbst ganz Verschiedenes gedacht wird. Wenn unsere Popularphilosophen die Verschiedenheit der von ihnen angenommenen Grundbegriffe, wie allenthalben so auch in der Moral und im Naturrechte, für zufällig ausgeben, und lediglich in der Verschiedenheit der Namen aufsuchen: so behaupte ich durch innigste Überzeugung genötigt, daß die Anhänger aller bisher aufgestellten Systeme von Moral und Naturrecht, über das Wesen ihrer Grundbegriffe uneinig und nur über bloße Namen einig sind. Ich gebe zu, daß in jedem dieser verschiedenen Grundbegriffe das moralische Gefühl durch ein wesentliches Merkmal seines Gegenstandes charakterisiert werde; aber auch nur durch ein Einziges, das, mit einem Zufälligen gepaart, für das ganze Wesen, für den vollständigen Gegenstand genommen wird. Jeder dieser Begriffe steht mit dem von ihm verschiedenen anderen insofern im geraden Widerspruch, als in ihm ein anderes wesentliches Merkmal aufgestellt, und zum ganzen Wesen erhoben, und folglich durch ihn der Pflicht und dem Rechte ein anderes Wesen gegeben ist. Ich kann diesen Gedanken, der erst in meinem nächsten Briefe seine völlige Bestätigung erhalten kann, hier nur durch ein fremdes Beispiel erläutern. Wenn eine philosophische Sekte die Tierheit, und eine andere die Vernunft für das Wesen der Menschheit ausgäbe, so würden beide die Menschheit zwar nach einem ihrer wesentlichen Merkmale kennen, beide aber auch das Wesen derselben gleichviel verkennen. Beide würden bei dem unstreitig Wahren, was sie in ihren Systemen über den Menschen, von seiner tierischen Natur die eine, und von der Vernunft die andere, vorbringen könnten, gleichwohl über die eigentliche Natur des Menschen nie etwas Wahres gesagt haben, und nur über den bloßen Namen des Gegenstandes einig sein, dessen Wesen sie ergründet zu haben wähnten. Dieses ist das Schicksal der bisherigen Systeme der

Moral und des Naturrechtes unter den Händen der Pfleger und Verteidiger dieser Wissenschaften gewesen.

Die Gegner des Naturrechts verlangen eben nicht das Dasein des Gefühls für Recht und Unrecht in Zweifel zu ziehen. Allein da sie bei ihrer Charakteristik dieses Gefühls in der Tat jedes wesentliche Merkmal desselben verfehlen, so bleibt ihnen für das, was sie Recht nennen, keine einzige derjenigen Bestimmungen übrig, die der Sprachgebrauch für das Wort Naturrecht fordert. Sie gestehen, das dieses Wort unter diesen Bestimmungen für sie keinen Sinn habe; oder, welches ebensoviel heißt, sie leugnen das Naturrecht. Sie leugnen es, sage ich, indem sie sowohl die Uneigennützigkeit des Gefühls von Recht und Unrecht in Rücksicht auf seine Quelle, als auch die Notwendigkeit und Unveränderlichkeit desselben in Rücksicht auf sein Objekt bestreiten. Sie leiten zwar dieses Objekt von der Verbindlichkeit des Bürgers her, seinen eigenen Vorteil dem Vorteile des Staates unterzuordnen. Allein sie suchen den Grund dieser Verbindlichkeit, den sie keineswegs in allen Fällen, wo sie anerkanntermaßen stattfindet, im Nutzen des einzelnen Bürgers antreffen, in der jedem einzelnen überlegenen Stärke der ganzen Gesellschaft auf. Ihrer Meinung zufolge hat der ganze Staat so wenig als der einzelne Bürger ein anderes Recht als dasjenige, welches durch sein Bedürfnis und durch seine physischen Kräfte bestimmt, und wodurch er in den Stand gesetzt wird, durch Zwang solche Handlungen seiner einzelnen Glieder zu verhindern, die mit seiner Erhaltung unverträglich, und solche hervorzubringen, die zu derselben unentbehrlich sind. Sie leugnen daher auch nicht, daß es nach diesen Voraussetzungen nur der eigennützige Trieb des Individuums sein könne, durch welchen dasselbe bestimmt werde, die Verbindlichkeit gelten zu lassen, die ihm der Vorteil des Staates auflegt, und die in allen den Fällen,

wo der Zwang vereitelt werden kann, und kein überwiegender Privatvorteil den Ausschlag gibt, durch den eigennützigen Trieb selbst wieder aufgehoben wird. Sie geben freilich auch zu, daß selbst in *solchen Fällen* die gemeinschädlichen Handlungen durch unangenehme Gefühle nicht selten begleitet und verhindert würden. Aber sie erklären diese Tatsache als eine Folge der *Erziehung* und *Gewohnheit*; und glauben durch das Beispiel des Geizigen, der über das Mittel zum Genuß den Genuß selbst vergißt, oder denselben vielmehr im bloßen Besitze jenes Mittels antrifft, gar wohl begreifen zu können, wie der Mensch dahin gelange, bei der wesentlichen Eigennützigkeit aller seiner Triebe gleichwohl auch in solchen Fällen gemeinschädliche Handlungen zu fürchten, und gemeinnützige zu lieben, wo er von den einen keinen reellen Nachteil, und von den andern keinen reellen Vorteil für sein eigenes Ich vorhersieht. In diesem Systeme ist alles *Recht*, was der Mensch ohne seinen Nachteil ausführen kann, und nur dasjenige — *Recht der Natur*, was er durch seine *physischen Kräfte* als *Individuum* ausführen kann. Dieses *natürliche* Recht ist durch das Recht des Staates, oder dasjenige, was die Gesellschaft ohne ihren Schaden durchsetzen kann, auf das *Bürgerliche* eingeschränkt, und für alle diejenigen Fälle gänzlich aufgehoben, wo die Gesellschaft die Forderungen ihres Bedürfnisses durch ihr übergewicht an Stärke gegen die Individuen behaupten kann. Da sich aber diese Fälle keineswegs unter schlechterdings allgemeine Regeln bringen lassen (indem sie von einem zufälligen Zusammenflusse veränderlicher Umstände abhängen) so könne es weder ein *Naturrecht* noch ein *Gesellschaftsrecht* geben, das als Wissenschaft auf allgemeingeltenden Grundsätzen a priori feststände: sondern alles wirkliche Recht, wie dasselbe auch heißen möge, bliebe der Beurteilung der Privat- und Staatsklugheit überlassen, durch welche das große schlech-

terdings allgemeine Naturgesetz des Eigennutzes als das einzige letzte Prinzip bald des Privatvorteils, bald der Staatsräson (ratio status) auf die jedesmalige individuelle Lage der Umstände angewendet werden müßte.

Daß durch diese Erklärungsart des Rechts und Unrechts aller innere Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit aufgehoben, die Würde der Menschheit vernichtet, und das Wohl und Weh derselben dem blinden Zufalle, und seinem Repräsentanten dem Despotismus einzig und allein unterworfen werde — ist wohl schon sehr oft gesagt und gezeigt, aber damit keineswegs bewirkt worden, daß nicht diese abscheuliche Theorie noch heutzutage von einer beträchtlichen Menge Staatsmänner ihrem politischen Systeme von Staatsverfassung und Staatsverwaltung zugrunde gelegt würde. Die leidigen Folgen, durch welche man diese Vorstellungsart vergebens zu widerlegen gesucht hat, werden daher die Menschheit so lange zu bedrücken und zu erniedrigen fortfahren, als nicht die Gründe derselben durch allgemeingeltende Grundsätze, von denen man sich bis itzt nichts träumen ließ, widerlegt werden. Vergebens wird man derselben das moralische Gefühl entgegensetzen, so lange dieses verschiedene Auslegungen zuläßt und, auf Begriffe gebracht, vieldeutig, schwankend und verkannt wird, so lange nicht der einzig wahre, einzig mögliche und durchgängig bestimmte Begriff von der wirkenden Ursache desselben entdeckt und anerkannt ist.

Die einzig richtige Erklärungsart von dem sittlichen Gefühle, die meiner Überzeugung nach noch nicht gegeben ist, und die sich aus den Prinzipien jeder bisherigen Philosophie nimmermehr geben läßt, müßte das Wahre, das in jeder anderen bisher versuchten enthalten ist, in sich vereinigen, und das Falsche, das dieselben untereinander in Widerspruch setzte, ausschließen. Durch sie müßte es einleuchtend werden, wie die philosophierende Vernunft zu den verschiedenen Hypothesen, womit sich

dieselbe in ihren unter sich uneinigen Repräsentanten bisher beholfen hat, gelangen mußte, und warum keine derselben zur allgemeinen Befriedigung geschickt war. Durch sie endlich müßte sich einerseits die Uneigennützigkeit, Notwendigkeit und Allgemeinheit des Grundes von dem Gefühl des Rechts und Unrechts, und mit derselben die Realität des Naturrechts gegen seine Gegner — andererseits aber das bisherige Nichtvorhandensein desselben als Wissenschaft gegen seine bisherigen Verteidiger begreifen, erklären, erweisen lassen.

Ich bin überzeugt, daß diese Erklärungsart aus den Prinzipien der Kantischen Philosophie erfolgen müsse, und mit denselben von den Selbstdenkern künftiger Generationen allgemein anerkannt werden wird. Ich weiß aber, daß ich dieselbe einstweilen selbst nur als eine Hypothese aufstellen kann, indem ich mich begnügen muß, sie lediglich durch ihre Folgen zu erläutern. Die Entwicklung ihrer Gründe setzt eine ganz neue Theorie des Begehrungsvermögens und des Willens voraus, zu der ich Sie, lieber Freund, eben durch diese vorläufigen Betrachtungen vorzubereiten wünsche, und auch nur vorbereiten kann.

Dritter Brief

Von dem künftigen Einverständnisse der philosophierenden Vernunft mit sich selbst über die Quelle der Pflicht und des Rechtes

Ich muß Sie noch einmal daran erinnern, lieber Freund, daß Sie hier keine Darstellung der Gründe zu erwarten haben, auf welchen die folgende Erklärungsart von der wirkenden Ursache des Gefühls für Recht und Unrecht beruht. Ich werde daher kaum vermeiden können, manches vorzubringen, was für Sie insofern,

aber auch nur insofern dunkel sein dürfte, als es für Sie noch unerwiesen ist, und für itzt auch noch unerwiesen bleiben muß.

Für mich ist es durch Kants Kritik der praktischen Vernunft erwiesen, und für Sie stelle ich es einstweilen als Hypothese auf: 1. daß die Quelle der Moralität, der Bestimmungsgrund des Sittengesetzes, und folglich auch die wirkende Ursache des sittlichen Gefühls keineswegs, in der Empfänglichkeit für Lust und Unlust, oder in dem Triebe nach Vergnügen zu finden sei, man mag sich diesen Trieb durch Erziehung, durch bürgerliche Verfassung oder durch Klugheit modifiziert denken; man mag denselben vernünftige Selbstliebe, Streben nach Glückseligkeit, oder auch selbst Trieb nach Vollkommenheit, nennen, und das Gesetz, dem er für den Willen Sanktion geben soll, in der menschlichen oder in der göttlichen Vernunft, oder in dem notwendigen Zusammenhang der Dinge an sich aufsuchen.

2. Daß das Sittengesetz sich dadurch unter allen wirklichen und möglichen Gesetzen auszeichne, daß es eine Vorschrift ist, die den Grund ihrer Notwendigkeit in sich selber enthält, daher ohne alle fremde Sanktion Gesetz ist, und folglich lediglich um ihrer selbst willen befolgt werden kann.

3. Daß die Quelle dieses Gesetzes allein in der selbsttätigen Natur der Vernunft anzutreffen sei, welche, inwiefern sie dem Willen ein Gesetz gibt, das seine absolute Notwendigkeit und Allgemeinheit nur durch sie allein erhält, und das nur durch Freiheit des Willens ausgeübt und übertreten werden kann, praktische Vernunft heißt.

Dieser Begriff von der praktischen Vernunft muß einerseits durch seine Neuheit, andererseits durch die unrichtigen Merkmale, die sich aus unsern bisherigen unbestimmten Begriffen von Vernunft überhaupt

in denselben eindringen, für jeden, der die Kritik der praktischen Vernunft noch nicht studiert und verstanden hat, eine Dunkelheit haben, die ich wenigstens insofern hinwegzuräumen suchen will, als es zu meiner gegenwärtigen Absicht nötig ist. Da die Methode, nach welcher dieser Begriff in dem erwähnten Werke entwickelt ist, bei aller ihrer Vortrefflichkeit meiner Überzeugung nach keinen verständlichen Auszug zuläßt, so bleibt mir nichts anderes übrig als denselben durch folgende Resultate meines eigenen Nachdenkens zu beleuchten, deren weitere Ausführung ich mir für eine andere Gelegenheit vorbehalte.

Ich verstehe unter Vernunft das Vermögen der Person zu den durch ihre übrigen Vermögen möglichen Wirkungen sich selbst Vorschriften (Regeln) zu geben.

Jede Vorschrift, zu welcher der Vernunft ein Grund außer ihrem eigenen Vermögen gegeben sein muß, heißt insofern theoretisch, und das Vermögen der Person gegebene Gründe zur Allgemeinheit einer Regel zu erheben, oder aus gegebenen Gründen Vorschriften zu erzeugen, heißt theoretische Vernunft. Die gegebenen Gründe zu solchen Vorschriften aufsuchen, heißt räsonieren.

Die Vorschrift, zu welcher der Vernunft kein Grund außer ihrem eigenen Vermögen gegeben ist, heißt praktisch, und das Vermögen der Person eine Vorschrift zu geben, zu welcher der Grund in ihrer bloßen Selbsttätigkeit liegt, heißt praktische Vernunft. Solche Regeln aufstellen heißt durch reine Vernunft handeln (nicht räsonieren, aber auch noch nicht wollen).

Die theoretische Vorschrift wird nicht durch bloße Vernunft absolut notwendig, das heißt ein Gesetz, sondern nur durch den der Vernunft gegebenen Grund. Sie ist daher ein bedingtes, das heißt, ein

von einer außerhalb der Vernunft selbst gelegenen Bedingung abhängiges Vernunftgesetz*).

Die praktische Vorschrift wird durch bloße Vernunft, in welcher ihr Grund allein enthalten ist, zu einer absolut notwendigen Vorschrift, oder zum Gesetz. Sie allein ist also ein schlechthin unbedingtes, von allen außer der bloßen Selbsttätigkeit gelegenen Bedingungen unabhängiges, Vernunftgesetz.

Inwiefern das praktische Gesetz in derjenigen Vorschrift besteht, deren Grund in der Selbsttätig-

---

*) Dieses leuchtet bei dem höchsten theoretischen Vernunftgesetze, dem Satze des Widerspruches: „Keinem Dinge kommen widersprechende Merkmale zu" schon aus dem Umstande ein, daß diese Regel nur durch die Voraussetzung zum Gesetz wird, daß ein Mannigfaltiges gegeben sei, das die Vernunft nicht herbeischaffen kann, und bei welchem der Grund, warum es sich auf Einheit bringen läßt oder nicht, in dem Gegebenen, und nicht in der Handlung, welche die Einheit hervorbringt, liegen muß. Daher auch keinem einzigen Subjekte sein positives oder negatives Prädikat bloß durch den Satz des Widerspruches zukommt; aus dem sich allein, und ohne Voraussetzung eines von ihm selbst verschiedenen, gegebenen Grundes, nie begreifen läßt, warum entweder ein positives Prädikat, das dem Subjekte dem Satz des Widerspruchs zufolge bloß zukommen kann, demselben wirklich zukommt, oder, wie das Subjekt zu dem positiven Prädikate gelangt, durch welches das entgegengesetzte negative, dem Satz des Widerspruchs gemäß aus dem Subjekte ausgeschlossen wird. Dem Zirkel kommt die Rundung, dem Satz des Widerspruchs gemäß, zu, weil sie im Zirkel als gegeben vorausgesetzt wird; aber sie kommt ihm keineswegs bloß durch diesen Satz zu. Die Vorschrift der Vernunft, welche den Zirkel als Nichtrund zu denken verbietet, ist nur dadurch Gesetz, weil in Zirkel das entgegengesetzte Merkmal Rund gegeben ist. Alle logische Gesetze sind bloße Regeln der Vernunft, die Gesetze der Sinnlichkeit und des Verstandes, welche die Kritik d. r. V. und die Elementarphilosophie aufstellt, sind Naturgesetze des menschlichen Geistes, und das Sittengesetz ist das einzige eigentliche Gesetz der Vernunft.

keit der Vernunft liegt, insofern heißt es ein Gesetz der Freiheit.

Inwiefern das theoretische Gesetz in derjenigen Vorschrift besteht, deren Grund nicht in der bloßen Selbsttätigkeit der Vernunft, sondern außerhalb derselben gegeben ist, insofern heißt es ein Naturgesetz.

Da das praktische Gesetz außer dem Vermögen sich selbst Vorschrift zu geben, keinen Grund hat, so kann es auch nur in einer solchen Vorschrift bestehen, die keinen anderen Zweck hat, als die Vorschrift selbst, in einer Regel, die lediglich durch sich selbst gilt, in dem Gesetze, das keiner Sanktion bedarf, weil es dieselbe in sich selbst enthält. Die ursprüngliche, einzig mögliche, unveränderliche Handlungsweise der praktischen Vernunft (das Gesetz ihrer Natur), besteht also in der unbedingten Gesetzgebung, im Aufstellen der Vorschrift um der Vorschrift willen, in der Autonomie der Vernunft.

Inwiefern das praktische Gesetz lediglich in der reinen Selbsttätigkeit der Person gegründet ist, insofern können demselben diejenigen Wirkungsarten, die nicht von der Person als Person abhängen, keineswegs unterworfen sein. Das praktische Gesetz ist daher kein Gesetz des Instinkts und keines unwillkürlichen Begehrens. Die Regeln, welche durch die Vernunft dem bloßen Begehren vorgeschrieben werden, sind daher bloß theoretisch, erhalten den Grund ihrer Notwendigkeit durch den Trieb nach Vergnügen, und sind Naturgesetze des Begehrungsvermögens.

Dem praktischen Gesetze kann nur die Wirkungsart unterworfen sein, die lediglich von der Person als Person abhängt. Diese besteht einzig und allein in dem Wollen, oder in der Handlung der Person, durch welche sich dieselbe (nicht zu einer Forderung), sondern zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des Begehrungsvermögens selbst bestimmt. Das Gesetz der praktischen Vernunft hat also kein anderes

Objekt als das Wollen, und die praktische Vernunft schreibt nicht den Forderungen, sondern den Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens, inwiefern dieselben von der Freiheit der Person abhängen, ein Gesetz vor, das nur durch diese Freiheit — nur freiwillig — beobachtet, aber eben darum auch übertreten werden kann.

Auch als Gesetz des Willens, als Gesetz, dem sich die Person nur durch Freiheit unterwerfen kann, ist das praktische Gesetz, Gesetz der Freiheit, und von jedem bloß theoretischen Gesetze des Begehrens (dahin auch das Gesetz des Strebens nach Glückseligkeit gehört) als bloßem Naturgesetze wesentlich verschieden.

Die praktische Vernunft ist nicht der Wille, und der Wille ist nicht die praktische Vernunft, selbst der reine Wille nicht. Reines Wollen ist Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens, um des praktischen Gesetzes willen. Die Handlung des reinen Willens ist eine Handlung nach diesem Gesetze. Die Handlung der praktischen Vernunft stellt das bloße Gesetz im Selbstbewußtsein auf. Diese ist Handlung durch bloße Vernunft, die nur diese einzige Handlungsweise hat; jene ist Handlung durch Freiheit des Willens, die zweierlei Handlungsweisen hat, die als reiner oder als unreiner Wille handeln kann.

Sitten, in engster Bedeutung des Wortes, heißen die freiwilligen Befriedigungen und Nichtbefriedigungen der Forderungen des Begehrungsvermögens. Das praktische Gesetz heißt Sittengesetz, inwiefern ihm diese Befriedigungen und Nichtbefriedigungen untergeordnet sind, und Gesetz des reinen Willens, inwiefern reines Wollen sein Objekt ist.

Pflicht ist alles, was durch das Sittengesetz notwendig, Recht, was durch dasselbe möglich, Unrecht, was durch dasselbe unmöglich ist.

Das Bewußtsein der Übereinstimmung oder des

Widerspruches einer Willenshandlung mit dem Sittengesetz kündigt sich dem Gefühlvermögen durch Vergnügen oder Mißvergnügen an, und hierin besteht das sittliche Gefühl.

Inwiefern nun die Pflichtmäßigkeit oder Pflichtwidrigkeit, Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit, die sich durch das sittliche Gefühl ankündigt, von dem Sittengesetz abhängt, insofern ist die praktische Vernunft die wirkende Ursache des sittlichen Gefühls.

Das Naturrecht schränkt sich zwar auf das Recht, das durch Zwang durchgesetzt, und das Unrecht, das durch Zwang gehindert werden darf, ein, und beschäftigt sich folglich nur mit einer Art des Rechts, das aber eben darum, inwiefern es unter die Gattung Recht gehört, durch das Sittengesetz bestimmt wird.

Ungeachtet der Zwang physische Kräfte, und gegebene Fälle der äußeren Erfahrung, und daher außer dem Bewußtsein des Sittengesetzes noch andere Tatsachen und Überzeugungen voraussetzt, so kann doch durch alle diese Tatsachen und Überzeugungen nur die Anwendung des praktischen Gesetzes, nicht das Gesetz selbst, bestimmt werden, von welcher die Rechtmäßigkeit des Zwanges abhängt. Das Gefühl von Recht und Unrecht ist daher in allen seinen möglichen Arten und Äußerungen Wirkung der praktischen Vernunft, und als solche, bei allen seinen noch so verschiedenen Erscheinungen, selbst da wo es im irrigen Gewissen geschäftig ist, seiner Quelle nach notwendig und allgemein, seinem Objekte nach unveränderlich, seiner Natur nach uneigennützig und untrüglich.

Und nun lassen Sie uns versuchen, ob und inwiefern sich die verschiedenen Eigentümlichkeiten oder Charaktere des Gefühls von Recht und Unrecht, die zwar in den bisherigen Erklärungsarten dieses Gefühls nicht unbemerkt geblieben sind, aber sich in keiner derselben vereinigen

ließen, aus unserer neuen Erklärungsart samt und sonders begreifen lassen.

Als Wirkung der praktischen Vernunft setzt das Gefühl von Recht und Unrecht keineswegs wissenschaftliche Kultur, sondern nur diejenige Stufe des gemeinen Gebrauches der Vernunft voraus, auf welcher der Mensch über die Angelegenheiten seines eigennützigen Triebes, oder welches ebensoviel heißt, über die Befriedigung seiner sinnlichen Bedürfnisse, und über die Verhältnisse, in welche er durch dieselben in Rücksicht auf andere Menschen versetzt wird, nachzudenken angefangen hat; eine Stufe, auf welcher sich auch der gemeinste Mann in jeder bürgerlichen Gesellschaft befindet. Die praktische Vernunft kann ihr Gesetz keineswegs vor der Anwendbarkeit desselben im Bewußtsein ankündigen. Diese Anwendbarkeit kann sich nicht eher einfinden als die theoretische Vernunft die Fälle zu denken vermag, die zur Anwendung jenes Gesetzes vorausgesetzt werden, und die sich nur aus den Datis der äußeren und inneren Erfahrung ziehen lassen. Solange daher in dem rohen Sohne der Natur noch der bloße Instinkt seine eigenen Angelegenheiten besorgt; solange die Gegenstände seiner Bedürfnisse nicht durch die Denkkraft modifiziert, verfeinert, erhöht, vervielfältigt sind; solange, mit einem Worte, der Mensch über sein Wohl und Weh noch nicht zu räsonieren angefangen hat: so lange schlummert seine Persönlichkeit in ihm; so lange ist er nicht zum Gebrauch und Bewußtsein seiner Freiheit erwacht; so lange hat er noch keinen Willen, durch den er dem Instinkte entweder nach dem Sittengesetz zu gebieten, oder gegen dasselbe zu dienen vermag; so lange kennt er auch keine andere als physische Gefühle, und er ist nur der äußeren Gestalt und dem innern, noch nicht in Kraft übergegangenen Vermögen nach, von dem vernunftlosen Tiere unterschieden. Daher kommt es, daß der außer aller bürger-

lichen Gesellschaft lebende Wilde gar nichts, und der in einem noch jungen und rohen Staate lebende Barbar nur sehr wenig vom moralischen Gefühle weiß, und daß sich die Beispiele von Tugend und Laster, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, in dem Verhältnisse in einem Staate vervielfältigen, als die äußere Kultur des eigennützigen Triebes, die sich durch den Luxus ankündigt, weiter gediehen ist. Je zahlreicher und mannigfaltiger die Fälle sind, welche der praktischen Vernunft durch die Erfahrung vorgelegt werden, und durch welche sie veranlaßt wird, ihr Gesetz durch mannigfaltige Gebote und Verbote zu wiederholen, darzustellen und einzuschärfen; desto häufiger, lebhafter, verschiedenartiger müssen auch die Äußerungen des Gefühls von Recht und Unrecht werden. Die wirkende Ursache dieses Gefühls ist daher keineswegs in der bürgerlichen Gesellschaft und ihren Einrichtungen, sondern in einer Triebfeder des menschlichen Geistes aufzusuchen, die nicht von außen her gespannt wird, aber doch zur Äußerung ihrer Selbsttätigkeit derjenigen Erfahrung bedarf, die sich nur im Schoße der Gesellschaft machen läßt.

Als Wirkung der praktischen Vernunft hängt das moralische Gefühl ebensowenig als das Bewußtsein der Persönlichkeit, mit dem es aus einerlei Quelle entspringt, vom Räsonnement ab. Das Gesetz, das sich durch dieses Gefühl ankündigt, hat seinen Grund in der Vernunft selbst, und zwar in derjenigen Äußerung, in welcher die Vernunft von nichts außer ihr selbst abhängt. Das Bewußtsein dieses Gesetzes ist daher immer wahr und untrüglich, ungeachtet das Urteil über seine Anwendung auf einzelne Fälle darum trüglich sein kann, und oft wirklich trügt, weil dasselbe von den theoretischen Wirkungen der Vernunft, und durch diese von gegebenen Gründen, die nicht immer in unserer Gewalt sind, abhängt. Daher das irrige Gewissen; wobei unter dem untrüglichen Obersatz, welcher das Gesetz ausdrückt,

ein unrichtiger, entweder aus Trugschlüssen oder aus mangelhaften Erfahrungen gezogener Untersatz subsumiert wird, woraus sich als Schlußsatz ein Urteil ergibt, das bei aller seiner theoretischen Unrichtigkeit praktisch wahr ist, und, in der Ausübung befolgt oder vernachlässigt, entweder eine tugendhafte oder lasterhafte Handlung ausmacht. Das Gefühl, wodurch sich Recht und Unrecht ankündigen, setzt daher in Rücksicht auf sein eigentliches Objekt kein gewisses Maß theoretischer Einsichten, keine von äußeren Umständen und inneren Graden der Fähigkeiten abhängende Aufklärung voraus: sondern dasselbe erwacht (nicht durch, aber) mit dem Gebrauch der den Instinkt, auf was immer für eine Weise, modifizierenden Denkkraft, und coexistiert, durch die Untrüglichkeit, Reinheit und Heiligkeit seiner Quelle gesichert, in dem gemeinsten Manne neben der tiefsten Unwissenheit und den gröbsten Irrtümern, wie in dem gebildetsten Geiste neben den künstlichsten Theorien (die ihm so oft seine Wirklichkeit und Möglichkeit absprechen) mit gleicher unveränderlicher Wahrheit. Alle die feinen und groben Irrtümer, durch welche das moralische Gefühl in Rücksicht sowohl auf seinen Entstehungsgrund, als auch auf die Anwendung des Gesetzes, das sich in ihm ankündigt, bisher mißverstanden worden ist, können zwar die wohltätigen Folgen dieses Gefühls aber keineswegs die wirkende Ursache desselben beschränken. Sie vermögen weder die Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft, die ihr Gesetz aufstellt, noch diejenige Freiheit des Willens zu vermindern, durch welche die Person jenem Gesetz entweder gemäß oder zuwider handelt, und von der allein die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit, Rechtschaffenheit oder Niederträchtigkeit, mit einem Worte der innere Wert der Person bei aller größeren oder kleineren Aufklärung des Kopfes, bei vielen oder wenigen unfreiwilligen Irrtümern abhängt.

Denken Sie sich, lieber Freund, die Sittlichkeit

als das Produkt einerseits der praktischen, das heißt der nicht räsonierenden, sondern unbedingt gebietenden Vernunft, andererseits aber des freien Willens, der in jedem gegebenen Falle das praktische Gesetz ergreifen oder vernachlässigen kann; und es wird Ihnen in die Augen springen, warum und inwiefern die Sittlichkeit von allen Weisen und Guten aller Zeiten als das höchste und gleichwohl jedem Menschen erreichbare, als das einzige nur durch ihn selbst mögliche, seinen inneren Wert von seinen äußeren Schicksalen unabhängig bestimmende Gut anerkannt werden konnte und mußte.

Und nun denken Sie sich die Sittlichkeit als das Produkt einerseits der theoretischen, das heißt der räsonierenden, von gegebenen Gründen abhängigen Vernunft, andererseits des Triebes nach Vergnügen der teils an die Resultate eben dieser Vernunft, teils an die Beschaffenheit seiner Objekte gebunden ist — und Sie werden die erwähnten Aussagen der Weisen und Guten für nichts als rednerische Figuren, oder gutherzige Träumereien halten müssen. Da es aber für Sie und für mich keine höhere, reinere, ausgemachtere Wahrheit gibt und geben kann, als die in jenen Aussagen enthalten ist: so werden Ihnen mit mir alle Theorien ungereimt und abscheulich vorkommen müssen, nach welchen die Sittlichkeit als eine bloße Wirkung der Denkkraft in uns, und der Dinge außer uns, von der wissenschaftlichen Kultur und von Zufällen gleich abhängig sein müßte; nach welchen die Rechtschaffenheit bloß theoretischen Einsichten und einem sie bald hervorbringenden, bald zerstörenden Zwange der Naturnotwendigkeit unterworfen wäre; nach welchen endlich das wahre Gefühl von Recht und Unrecht den bestimmten und richtigen Begriff von Sittlichkeit voraussetzte, und daher nicht nur dem gemeinen Manne, sondern selbst unter den Philo-

sophen allen denjenigen Parteien fehlen müßte, die in ihren einander entgegengesetzten Lehrbegriffen, von denen entweder nur einer oder gar keiner der wahre sein kann, diesen einen verfehlt hätten.

Durch unsere Erklärungsart, aber auch nur durch sie allein, wird es begreiflich, wie das Gefühl von Recht und Unrecht, bei aller Trüglichkeit der Begriffe von demselben, von seinem Objekt und seinem Entstehungsgrunde, gleichwohl schlechterdings untrüglich sein könne und müsse. Das sittliche Gefühl ist Wirkung der handelnden, und insofern nur von sich selbst abhängenden und untrüglichen Vernunft; der Begriff hingegen ist Wirkung der denkenden, und insofern von äußeren Umständen abhängenden, und daher nichts weniger als untrüglichen Vernunft; oder vielmehr, er ist so lange nicht das Werk der Vernunft, als er nicht durch bloße, reine, und insofern völlig entwickelte, sich selbst erkennende, ihr eigentümliches Geschäft von dem Einflusse der übrigen Vermögen des Gemütes unterscheidende Vernunft hervorgebracht ist. Ich rede hier von dem vollständigen, richtigen, durchaus wahren Begriffe, der eben darum von allen Zusätzen der Phantasie rein sein muß, in seiner Zusammensetzung weder ein wesentliches Merkmal fehlen lassen, noch ein überflüssiges enthalten darf, und daher, durch eine vollendete Zergliederung seines Inhalts bis an die Grenze des Begreiflichen zurückgeführt, erschöpft sein muß. Ein solcher Begriff läßt sich nur durch eine Philosophie hoffen, die der menschliche Geist bis jetzt noch nicht errungen hat, und die nur mit der Entdeckung eines letzten allgemeingeltenden Fundamentes alles philosophischen Wissens beginnen kann. Bis dahin wird jeder philosophische Begriff von Recht und Unrecht sich seinem Objekte mehr oder weniger nähern, nie dasselbe erreichen, und bei aller Wahrheit einzelner Merkmale als Grundbegriff, als Vorstellung von dem Wesen seines Objektes, falsch

sein; er wird nur so lange richtig sein, als er in seiner gänzlichen Undeutlichkeit mit dem moralischen Gefühle selbst verwechselt — er wird in dem Augenblicke unrichtig werden, als er zur Deutlichkeit erhoben wird*). Bis dahin wird auch jede Handlung, die nicht aus dem bloßen moralischen Gefühle hervorquillt, sondern etwa nach einer aus dem unrichtigen Begriffe von Sittlichkeit gezogenen Folgerung unternommen wird, zwar für moralisch gehalten werden, aber nichts weniger als moralisch sein. In dieser Rücksicht hätte unser bisheriges Philosophieren über Sittlichkeit wohl alle Sittlichkeit aufheben müssen, wenn diese von der denkenden Vernunft und von Begriffen überhaupt abhinge. Gleichwohl hat die Philosophie durch das Unrichtige, das in allen ihren bisher aufgestellten Begriffen von Moralität enthalten ist, der eigentlich moralischen Kultur ebensoviel Abbruch, als durch das Richtige, das in diesen Begriffen zerstreut vorkommt, Vorschub getan. Denn, wenn sie durch das letztere das moralische Gefühl weckte und unterstützte, so reizte und bestärkte sie durch das erstere den eigennützigen Trieb, in dem sie das Prinzip der Selbstliebe bald offenbar, bald unter einem anderen Namen, zum Range der moralischen Triebfeder erhob.

Das ästhetische Gefühl hat mit dem moralischen unter andern auch dieses gemein, daß es sich selbst überlassen untrüglich ist — auf Begriffe gebracht, die nicht das Werk einer auf allgemeingeltenden Grundsätzen feststehenden Philosophie sind, verkannt, — und, inwiefern diese Begriffe auf das Urteil der Künstler und Kunstkenner Einfluß gewinnen, in seiner

*) Ein deutlicher, das heißt ein zergliederter Begriff ist darum noch kein richtiger Begriff. Die Zergliederung zeigt nur, was man in dem Begriff zusammengefaßt hat; nicht was man in denselben hätte aufnehmen oder weglassen sollen. Ja! der Begriff kann auch durch ungeschickte Zergliederung selbst unrichtig werden.

reinen und vollen Wirksamkeit gehindert wird. Durch den bekannten Zusammenfluß günstiger Umstände erwachte das *Gefühl der Schönheit* bei den *alten Griechen* in seiner ursprünglichen Reinheit und Energie, und brachte Meisterwerke der Kunst hervor, die bis jetzt unerreichbar geblieben sind. Ich stimme dem vortrefflichen Verfasser des Aufsatzes *die Kunst und das Zeitalter* in der *Thalia* völlig bei, wenn er behauptet, daß der *Geschmack* und der durch denselben bestimmte Kunstsinn der Griechen, weit entfernt durch unsere *Theorien* wiederhergestellt zu werden, vielmehr durch dieselben (so viel an ihnen liegt) unmöglich gemacht werde. Gefühle können durch keine Begriffe ersetzt, noch weniger aber können die Objekte untrüglicher Gefühle durch vieldeutige, schwankende, halbwahre Begriffe gedacht werden, ohne Grundsätze zu veranlassen, die jenen Gefühlen widersprechen. Allein ich bin überzeugt, daß der Geschmack der Griechen nicht nur wieder aufleben, sondern eine Stütze erhalten wird, die er nie gehabt hat, und durch die ihm eine ewige Dauer zugesichert werden wird, wenn es einst der philosophierenden Vernunft gelungen sein wird, nicht etwa was sich *nur fühlen* läßt, zu *denken*, sondern die wirkende Ursache der ästhetischen Gefühle aus einer feststehenden Wissenschaft der Vermögen des Gemütes abzuleiten, und einen *Begriff* von Schönheit aufzustellen, der nicht weniger als das *Gefühl* derselben untrüglich ist.

Ich kehre zu unserer Erklärungsart des Gefühls von Recht und Unrecht zurück, um zu zeigen, wie sich durch dieselbe die Entstehung der verschiedenen bisherigen Grundbegriffe von *Pflicht* und *Recht* begreifen, und das Wahre und Falsche in denselben bestimmen lassen.

Inwiefern *Pflicht* und *Recht* lediglich in dem von allem Räsonnement unabhängigen Gesetz der *praktischen* Vernunft gegründet sind, insofern können sie sich im Bewußtsein *ursprünglich* keineswegs durch

Begriffe, sondern nur durch Gefühle ankündigen, und zwar nur durch solche Gefühle, die von allen durch physische Eindrücke erzeugten Empfindungen wesentlich verschieden sind, und die den einzigen praktischen, von allem Räsonnement unabhängigen, und allgemeingültigen Überzeugungsgrund für das Sittengesetz und Naturrecht ausmachen. Man begreift hieraus, wie die engländischen Verteidiger des moralischen Sinnes dazu gelangt sind, den letzten angeblichen und eigentlichen Grund für Sittlichkeit und Recht in einem bloßen Gefühle aufzusuchen, das sich aus seinem Objekte nicht erklären ließe, weil dieses Objekt nur durch dasselbe im Bewußtsein bestimmt würde; das dem Willen durch Vergnügen und Mißvergnügen ankündigte, was er zu tun und zu unterlassen hätte; das man aber übrigens weder für eine Wirkung theoretischer Einsichten, noch äußerer Eindrücke auf das Gemüt ansehen, folglich weder von der Denkkraft noch von der Sinnlichkeit ableiten könnte. Aber man begreift auch

Erstens, daß in dieser Erklärungsart der im sittlichen Gefühl unstreitig vorhandene ursprüngliche Überzeugungsgrund von Pflicht und Recht, mit dem Grunde der Möglichkeit und Wirklichkeit dieser Objekte verwechselt, und das sittliche Gefühl, das nur Wirkung der sittlichen Triebfeder sein kann, für diese Triebfeder selbst, oder für die Ursache jenes Gefühls angenommen ist.

Zweitens, daß durch die Behauptung: Es lasse sich für die Sittlichkeit außer dem bloßen Gefühle kein Kriterium angeben, und das sittliche Gefühl sei in Rücksicht auf seine wirkende Ursache unbegreiflich, Pflicht und Recht unter die qualitates occultas gezählt, und der Vernunft alle Möglichkeit abgesprochen wird, das sittliche und unsittliche Gefühl von dem nichtsittlichen zu unterscheiden. Zwar soll sich der Charakter der Sittlichkeit und Unsittlichkeit nach diesem Systeme

durch das sittliche Vergnügen und Mißvergnügen genugsam im Bewußtsein ankündigen. Aber woran soll sich die Sittlichkeit dieses Vergnügens und Mißvergnügens erkennen, wodurch diese Lust und Unlust von allen andern unterscheiden lassen, wenn sie nur als Wirkungen einer ganz unbekannten Ursache, und keineswegs als das durch sich selbst einleuchtende Produkt der praktischen Vernunft im Bewußtsein vorkommen sollten?

Drittens. Wäre das Vergnügen und Mißvergnügen das letzte und einzige Kriterium, durch welches sich Recht und Unrecht dem Bewußtsein ankündigten, und läge folglich der letzte begreifliche und angebliche Grund des Sittengesetzes lediglich in einer unbegreiflichen Lust und Unlust: so würde dieses Gesetz keineswegs in der Selbsttätigkeit, sondern in einem leidenden Vermögen der Person gegründet sein; und es würde von der unbekannten Ursache der sittlichen Lust und Unlust abhängen, ob und wenn sie der Person jenes derselben fremde Gesetz ankündigen oder vielmehr auflegen würde oder nicht. — Durch diese Lust und Unlust würde aber nicht nur das Sittengesetz, sondern auch die sittliche Handlung selbst bestimmt sein; sie würden nicht nur den Grund enthalten, durch den dieses Gesetz gegeben, sondern auch durch den dasselbe befolgt wird. Die unsittliche Handlung würde aus der bloßen Abwesenheit jener Lust und Unlust, oder aus dem übergewichte des physischen Vergnügens über das moralische erfolgen; und da sich die Person dabei bloß leidend verhalten könnte, so würde die Freiheit des Willens, die sich im Selbstbewußtsein ankündigt, und der von dieser Freiheit abhängende Unterschied zwischen dem Freiwilligen und Unfreiwilligen, und der innere Charakter, der die sittlichen und unsittlichen Handlungen von den nichtsittlichen unterscheidet, eine bloße Täuschung sein.

Wahr ist daher in dem Systeme der englischen

Weltweisen, daß das sittliche Gefühl die ursprüngliche und natürliche Art und Weise ist, wie sich Pflicht und Recht im Bewußtsein ankündigen: aber unwahr ist es, daß dieses Gefühl der ursprüngliche Bestimmungsgrund sowohl des Sittengesetzes als des demselben gemäßen Wollens sei. Dieses wird durch Freiheit der Person, jenes durch die praktische Vernunft bestimmt.

Durch unsere Erklärungsart wird es begreiflich, wie andere Philosophen dazu gelangt sind, das Wohlwollen als den eigentlichen Bestimmungsgrund von Pflicht und Recht anzunehmen; und es wird zugleich einleuchtend, was in ihrer Vorstellungsart Wahres und Unwahres enthalten ist. Man würde die teutschen Weltweisen, die sich zu derselben bekennen, mißverstehen, wenn man dafür hielte, daß sie unter diesem Wohlwollen, etwa wie Rousseau, das sympathetische Gefühl gedacht wissen wollten, das, in der Reizbarkeit der Organisation gegründet, Recht und Unrecht der Beschaffenheit unserer Muskeln und Nerven unterwerfen würde. — Wenn man ihre Behauptungen im Zusammenhange erwägt, so ergibt es sich, daß sie unter dem der menschlichen Natur eigentümlichen Wohlwollen, in welchem sie den Grund der sittlichen Verbindlichkeit gefunden zu haben meinen, eine Gesinnung gegen andere Menschen verstehen, die schlechterdings unveränderlichen Gesetzen unterworfen ist, und die sich teils durch Enthaltung von aller Beeinträchtigung des fremden Wohlstandes als Gerechtigkeit, teils durch die tätige Beförderung desselben als Wohltätigkeit äußert. Es ergibt sich aber auch eben daraus, daß sie nur von dem sittlichen Wohlwollen, das heißt, demjenigen sprechen, welches aus dem Sittengesetze erfolgt, und das eben darum keineswegs der Grund der Verbindlichkeit desselben sein kann. Sie behaupten sehr richtig, daß die Pflicht in allen Fällen anderen Menschen Schaden zuzufügen verbiete, und in gewissen Fällen den Nutzen

derselben zu besorgen gebiete, und daß jeder Mensch ein strenges Recht habe, von keinem anderen beleidigt zu werden. Aber da sie selbst keineswegs jede, durch was immer für einen Grund bestimmte, Enthaltung von Beleidigung für eine Handlung der Gerechtigkeit, noch jedes Wohltun ohne Ausnahme für eine Handlung der Pflicht anerkennen; so können sie unmöglich, ohne sich selbst zu widersprechen, den Grund der Gerechtigkeit und Pflichtmäßigkeit in dem Abscheu vor Beleidigung, und in der Lust am Wohltun aufsuchen, welche beide in vielen Fällen unsittlich sein können, und in den meisten wenigstens nichtsittlich sind.

Durch unsere Erklärungsart wird es begreiflich, wie andere Philosophen dazu gelangt sind, den eigentlichen Bestimmungsgrund von Pflicht und Recht in dem Triebe nach Glückseligkeit, das heißt, in dem durch theoretische Vernunft modifizierten Triebe nach Vergnügen aufzusuchen. Es ist eine unleugbare Tatsache, daß sich das Gefühl der Pflichtmäßigkeit und Pflichtwidrigkeit, Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit durch Vergnügen und Mißvergnügen ankündigt. Durch das sittliche Gefühl wird daher auch derjenige Trieb befriedigt und beschränkt, der, inwiefern er Vergnügen überhaupt zum Objekt hat, eigennützig heißt. Als Lust und Unlust gehört also auch das sittliche Gefühl unter die Objekte des eigennützigen Triebes, ungeachtet seine wirkende Ursache die praktische Vernunft, die nichts als das Gesetz um seiner selbst willen zum Objekt hat, ein schlechterdings uneigennütziger Trieb heißen muß.

Als Vergnügen gehört das moralische Gefühl unter die Bestandteile der Glückseligkeit, und als Objekte dieses Vergnügens gehören Pflicht und Recht unter die Objekte des Triebes nach Glückseligkeit. Allein, daraus, daß die Sittlichkeit auch eine der unmittelbaren Befriedigungen dieses Triebes ist, folgt doch keineswegs, daß sie nichts anderes sei. Daraus,

daß derselbe bei dem Sittengesetze auch seine Rechnung findet, folgt noch nicht, daß er der sittliche Gesetzgeber sei.

Die praktische Vernunft liefert durch das sittliche Vergnügen nicht nur unmittelbare Bestandteile der Glückseligkeit, sondern stellt auch durch ihr Gesetz eine der vornehmsten Bedingungen auf, unter welchen sich die übrigen Arten des Vergnügens zur Idee der wahren Glückseligkeit vereinigen lassen. Ohne den dem Sittengesetz angemessenen Willen ist diese Idee nicht einmal denkbar. Unsittlichkeit ist eine unerschöpfliche Quelle auch des physischen Elends, und die sittliche Gesinnung verwahrt nicht nur gegen zahllose vermeidliche übel, und macht die unvermeidlichen erträglich, sondern gewährt einzig und durch sich selbst wahre Ruhe und Zufriedenheit des Herzens, und durch den vernünftigen Gebrauch der Gaben des Glückes und der Natur eine Menge unschuldiger Freuden, von denen der Lasterhafte sich selbst ausschließt. Grundes genug, um die Sittlichkeit als ein Mittel zur Glückseligkeit, und zwar inwiefern die reinen, dauerhaftesten, edelsten Genüsse aus ihr hervorquellen, inwiefern sie auf das ganze Leben den entscheidendsten Einfluß hat, und inwiefern sie die einzige lediglich von uns selbst abhängige Bedingung des Wohlbefindens ist, für das erste und vornehmste Mittel zur Glückseligkeit anzuerkennen. Aber auch Veranlassung genug, sie durch eben dasjenige zu verkennen, wodurch man sie am bestimmtesten zu erkennen glaubt, und sie in ihren Gründen herabzusetzen, indem man sie in ihren Folgen erhebt. Veranlassung genug, zu wähnen, daß sie, die unstreitig das vornehmste Mittel zur Glückseligkeit ist, auch keinen anderen und höheren Zweck haben könne, — daß der Einfluß des Sittengesetzes auf das Wohlbefinden den letzten und eigentlichen Grund seiner Verbindlichkeit ausmache, und daß der Wille bei der Befolgung desselben nichts als jenen Einfluß vor Augen haben könne. So wurde das Gesetz, das seinen

so großen und entscheidenden Einfluß auf Glückseligkeit eben dem Umstande verdankt, daß es als Gesetz der praktischen Vernunft lediglich durch sich selbst notwendig und von der Sanktion des Triebes nach Vergnügen unabhängig ist, dieser Sanktion unterworfen, und die sittliche Gesinnung, aus der nur insofern und in dem Verhältnisse Glückseligkeit erfolgt, als in derselben der freie Willen das Gesetz lediglich um des Gesetzes willen befolgt, die Gesinnung, für welche die Glückseligkeit selbst nur insofern einen Wert hat, als sie aus der Sittlichkeit erfolgt, die Gesinnung, welche das Wohlbefinden nur als ein Mittel zum Rechthandeln gebraucht, und Tod und Leben der Pflicht unterordnet — unter dem Namen des Strebens nach Glückseligkeit mit bloßer Selbstliebe und eigennütziger Klugheit verwechselt. So kam die Moral zu der leidigen Benennung der Glückseligkeitslehre, durch welche sie so mancher berühmte Schriftsteller unter uns nicht nur am bestimmtesten zu bezeichnen, sondern auch noch zu ehren meint.

Dabei vergaß man, daß die Begründung und Vermehrung der Glückseligkeit, die sich keineswegs unabhängig von äußeren Umständen denken läßt, unter Voraussetzung dieser Umstände zwar die natürliche, aber keineswegs ohne diese Voraussetzung die unmittelbare und schlechthin notwendige Folge des moralischen Verhaltens sei. Glückseligkeit, wenn man anders einen Zustand des gegenwärtigen Lebens (ohne darum das zukünftige auszuschließen) darunter verstehen will, erfolgt aus der Sittlichkeit nur dann und insofern, wenn und inwiefern — nicht bloß die äußeren Tatsachen der Erfahrung (ohne welche sich die Erhaltung und der wenigstens erträgliche Zustand der physischen Existenz durchaus nicht denken lassen) gegeben, sondern auch, wenn und inwiefern die Urteile der Denkkraft, durch welche die Anwendung des an sich unfehlbaren Sittengesetzes auf einzelne Fälle bestimmt wird, richtig sind: das heißt,

wenn unter dem untrüglichen Obersatz, den die praktische Vernunft durchs moralische Gefühl ankündigt, keine unrichtigen Untersätze subsumiert werden; wenn die freie Handlung nicht bloß praktisch, sondern auch theoretisch vernünftig, nicht bloß moralisch, sondern auch klug ist, und folglich aus keinem irrigen Gewissen erfolgt. Eben diese unleugbare Unentbehrlichkeit der Klugheit, welche allein verhindern kann, daß nicht eine und eben dieselbe Handlung für die Vernunft praktisch notwendig und theoretisch unmöglich, innerlich gut und äußerlich verderblich, heilig und töricht sei, und aus der sich die Wichtigkeit der wissenschaftlichen Kultur in Rücksicht auf die moralische am auffallendsten ergibt, hat das Mißverständnis veranlaßt, durch welches die Weisheit, oder die moralische Klugheit, mit der Klugheit überhaupt verwechselt, die Regel der Anwendung des Sittengesetzes, welche Erfahrung und theoretische Vernunft voraussetzt, für das Sittengesetz selbst, das von beiden unabhängig ist, angesehen, und Sittlichkeit und Recht in dem bloßen wohlverstandenen Eigennutz (der ihnen freilich nicht widersprechen, aber sie ebensowenig begründen kann) aufgesucht und gefunden wurden.

Durch unsere Erklärungsart wird es begreiflich, wie andere Philosophen dazu gelangt sind, den Bestimmungsgrund von Pflicht und Recht in der Vollkommenheit, als dem notwendigen Objekte unserer vernünftigen Natur, anzutreffen. Der durch praktische Vernunft bestimmte Gegenstand des moralischen Gefühls ist freilich, inwiefern er Gesetz ist, eine Vollkommenheit, und die demselben gemäße Handlung des Willens läßt sich nicht ohne Einheit des Mannigfaltigen, ohne Zusammenstimmung zu einem Zwecke denken. Allein da nicht jede Vollkommenheit Objekt des moralischen Gefühls, nicht jede Einheit des Mannigfaltigen Wirkung der praktischen Vernunft und des freien Willens, nicht jede Zusammenstimmung zu einem Zwecke die lediglich um ihrer selbst

willen beabsichtigte Gesetzmäßigkeit ist: so kann die moralische Vollkommenheit nicht ohne Ungereimtheit durch Vollkommenheit überhaupt erklärt werden; so kann nicht jede Vollkommenheit als solche, sondern nur diejenige, die nicht Grund, sondern nur Folge der Handlung der praktischen Vernunft ist, das Objekt des moralischen Vergnügens sein; so kann auch nicht diese Vollkommenheit und das ihr entsprechende Vergnügen, sondern nur die wirkende Ursache von beiden, die durch sich selbst gesetzgebende Vernunft, allein der bestimmende Grund von Pflicht und Recht sein.

Durch unsere Erklärungsart wird es begreiflich, wie eine sehr ansehnliche Partei von Schriftstellern dazu gelangt ist, das Naturrecht von der Moral zu trennen, und den Grund des einen gänzlich außerhalb des Gebietes der andern aufzusuchen. Indem sie die innere, von aller äußeren Nötigung unabhängige, und durch die vernünftige Natur lediglich bestimmte Verbindlichkeit des Sittengesetzes anerkennen, und dieselbe von der äußeren Verbindlichkeit, die sie für den Charakter des Naturrechtes halten, von der Zwangspflicht unterscheiden, glauben sie den Charakter der Moralität lediglich auf die Gewissenspflicht einschränken, und den Grund des Naturrechts in einem bloß physischen und eigennützigen Triebe, den sie den Trieb der Selbsterhaltung nennen, annehmen zu müssen. Allein sie verwechseln das physische Vermögen zu zwingen, ohne welches sich freilich keine Zwangspflicht denken läßt, und das nur im Körper gegründet sein kann, mit dem moralischen, ohne welches der Zwang unmöglich mit Pflicht und Recht zusammen gedacht werden kann, und das nur aus der praktischen Vernunft quillt. Der Trieb der Selbsterhaltung kann so wenig der Grund des Naturrechtes sein, daß er selbst vielmehr nur in Rücksicht auf die Rechtmäßigkeit seiner Forderungen Objekt desselben sein kann; und diese Rechtmäßigkeit wird

durch ein Gesetz bestimmt, nach welchem die Selbsterhaltung in vielen Fällen der Erhaltung anderer aufgeopfert werden muß. Nur dann kann der Zwang zu einem Rechte erhoben werden, wenn die Selbsterhaltung nicht etwa bloß durch das Naturgesetz möglich, sondern auch durch das Sittengesetz erlaubt ist. Das Naturrecht läßt sich daher in seinem Unterschiede von demjenigen Teile der Moral, der die bloßen Gewissenspflichten behandelt, zwar nicht ohne den Trieb der Selbsterhaltung denken, und dieser letztere gehört insofern allerdings zum Objekte desselben; aber nur als der durch das Recht bestimmbare, nicht als der das Recht bestimmende Bestandteil dieses Objektes; nur als dasjenige, wodurch die Pflicht zur Zwangspflicht, nicht wodurch sie zur Pflicht wird, als die Materie, nicht als die Form des strengen Rechtes; — oder das Naturrecht ist nichts als was man, durch einen unverantwortlichen Mißbrauch des Wortes R e c h t das R e c h t d e s S t ä r k e r e n nennt.

Aus unserer Erklärungsart wird es begreiflich, wie auch sonst wohlgesinnte und selbstdenkende Schriftsteller, wie sogar Philosophen von Profession diesen Mißbrauch für den einzig richtigen Gebrauch, der außer dem Gerichtshofe des Gewissens von dem Worte R e c h t gemacht werden dürfte, halten konnten. Das Gesetz, welches die praktische Vernunft dem Naturrechte zugrunde legt, fordert e b e n d i e s e l b e Unverletzlichkeit der Personen und des Eigentums, und e b e n d i e s e l b e Aufopferung des Privatvorteils, welche der Staat zu seiner Erhaltung zu erzwingen genötigt, oder durch ausdrückliche und stillschweigende V e r t r ä g e zu fordern berechtigt ist. Eine allerdings blendende Veranlassung, jene Forderungen des Naturrechtes nicht vom moralischen Gesetze, sondern das Naturrecht und dieses Gesetz selbst vom B e d ü r f n i s s e d e s S t a a t e s und den Folgen dieses Bedürfnisses, Verträgen, positiven Gesetzen, Einrichtungen usw. abzuleiten. Diese Täuschung wird auch

noch durch die unleugbaren Tatsachen unterstützt — daß in dem Staate, als Staat, keine anderen als positive Gesetze gelten; daß die meisten Menschen nur durch die Furcht vor der Strafe von Verbrechen abgehalten werden: daß, nach dem Zeugnisse der Geschichte, die bürgerlichen Gesellschaften und die vorzüglichsten unter den Repräsentanten und Regenten derselben kein höheres Gesetz als den Vorteil des Staates, oder den Wohlstand ihres Eigentums über sich erkannten. Alle diese Tatsachen erfolgen nach unserer Erklärungsart, teils aus der Freiheit des Willens, durch welche der Mensch gegen das Gesetz der praktischen Vernunft dem Instinkte ebensowohl zu dienen als durch dasselbe ihm zu gebieten vermag; teils aus der Beschränktheit des menschlichen Geistes, der nicht nur zur richtigen Anwendung des Sittengesetzes, sondern auch zur Kenntnis seines wahren Vorteils des langwierigen Unterrichtes der Erfahrung, und einer langsam fortschreitenden Kultur seiner Denkkraft bedarf; teils endlich daraus, daß der Vorteil des Staates, inwiefern er den Gesetzen der Gerechtigkeit nicht zuwider ist, für den Staat Recht und für dessen Verwalter Pflicht ist. Für denjenigen hingegen, der den Bestimmungsgrund von Pflicht und Recht nur in der äußeren Erfahrung aufsucht, müssen jene Tatsachen freilich nur aus dem eigennützigen, an physische und psychologische Gesetze gebundenen Triebe erfolgen, und die leidige Voraussetzung bestätigen, daß sich unter Pflicht keine andere Notwendigkeit, und unter Recht keine andere Möglichkeit denken lasse, als die aus dem Übergewichte der Stärke erfolgt. Wer kennt nicht die Geschicklichkeit gewisser Weltleute, jede Handlung der Gerechtigkeit, der Güte und der Großmut aufs natürlichste aus der Selbstliebe — und jede, bei der diese Hypothese nicht auslangt, aus — Wahnsinn zu erklären? Sie beweisen dadurch allerdings, daß ihr Gefühl für Sittlichkeit nicht viel klarer sein könne, als

ihr Begriff von Sittlichkeit deutlich ist; zeigen hingegen eine desto ausgebreitetere Welterfahrung und tiefere Erkenntnis — ihrer selbst. Da sich das praktische Gesetz nur im Selbstbewußtsein ankündigen kann, und das Wesen der Moralität in der freien, dieses Gesetz ergreifenden, oder verwerfenden, und also durch Freiheit demselben gemäßen oder widersprechenden Richtung des bloßen Willens besteht: so läßt sich aus der äußeren, in der Erfahrung sich offenbarenden Gesetzmäßigkeit und Gesetzwidrigkeit einer Handlung (aus der bloßen Legalität oder Illegalität) keineswegs auf ihre Moralität schließen. Wer daher die Realität des Sittengesetzes und Naturrechtes lediglich nach äußeren Erfahrungen prüfen will, der wird dieselbe jederzeit, und zumal bei dem bisherigen und gegenwärtigen Zustande unserer wissenschaftlichen und moralischen Kultur, für einen frommen Traum eines gutherzigen Schwärmers anzusehen geneigt sein, und das Bonmot des seligen Schmauß, der sich als Professor des Naturrechtes Professor Non Entis schrieb, nicht sowohl für einen witzigen Einfall, als für ein Resultat des philosophischen Scharfsinnes anerkennen.

Aus unserer Erklärungsart wird es endlich begreiflich, warum wir bis jetzt noch keine Moral und kein Naturrecht als Wissenschaft, das heißt als ein feststehendes, anerkanntes und einziges, aus allgemeingeltenden Grundsätzen bestehendes System aufzuweisen haben. Das moralische Gefühl, wodurch sich Pflicht und Recht bisher allein unverkennbar ankündigten, und welches bis jetzt den einzigen wahren Überzeugungsgrund von der Realität und eigentlichen Beschaffenheit des Objektes der Moral und des Naturrechtes ausmachte, wird zwar als Wirkung der praktischen Vernunft immer untrüglich, aber auch zugleich so lange unbegreiflich bleiben müssen, als nicht der eigentümliche Charakter der Vernunft, dasjenige, was sie vom

Verstande sowohl als von der Sinnlichkeit unterscheidet, und was ihr, als denkender und handelnder Vernunft, sowohl gemeinschaftlich, als in beiden Rücksichten ausschließend zukommt, völlig entdeckt, entwickelt, und auf allgemeingeltende Grundsätze zurückgeführt ist. Bis dahin wird jeder Grundbegriff der Moral und des Naturrechtes mehr oder weniger undeutlich und willkürlich, und insofern zum ersten allgemeingeltenden Grundsatze der Wissenschaft untauglich sein. Er wird seine Undeutlichkeit und Willkürlichkeit dadurch offenbaren, daß er verschiedener Deutungen fähig sein, und nur eine unter den Parteien der Kenner und Pfleger der angeblichen Wissenschaft befriedigen wird. Es wird so vielerlei Hauptvorstellungsarten von dem Objekte der Moral und des Naturrechtes geben, als es metaphysische Hauptsysteme gibt.

Ich kenne kaum etwas Ungereimteres, als die Protestationen so mancher Moralisten und Naturrechtslehrer gegen die Metaphysik, aus der sie doch samt und sonders ihre Bekanntschaft mit der wirkenden Ursache der Gefühle von Pflicht und Recht schöpfen müssen, wenn sie nicht ihre Unwissenheit dieser Ursache eingestehen, und folglich ihren Grundbegriff von Recht für grundlos oder unbegreiflich erklären wollen. So lange nun noch diese Metaphysik, als angebliche Wissenschaft der Dinge an sich, auch die besten Köpfe verwirren wird: so lange wird man auch die Vernunft das Gesetz der sittlichen Handlungen nicht aus ihrer Selbsttätigkeit schöpfen, sondern von den leidigen Dingen an sich erhalten lassen; und dieses Gesetz wird so vielerlei Auslegungen zulassen, als es Lehrmeinungen über die Natur dieser Dinge gibt und geben kann. Allein in keiner einzigen derselben wird die Selbsttätigkeit der Vernunft, ihr praktisches Gesetz und die Freiheit des Willens, welche zusammen die eigentümlichen Charaktere der Sittlichkeit und der wirkenden

Ursache des Gefühls von Pflicht und Recht sind, denkbar sein; sie werden in einigen geradezu geleugnet, in den übrigen aber mit leeren und den Begriffen widersprechenden Worten behauptet werden. Die Moral und das Naturrecht werden auch nicht eher Wissenschaft werden, das heißt, aus allgemeingeltenden Grund-, Lehr- und Folgesätzen bestehen können, als bis das große, von dem einen Teile der bisherigen Philosophen für unauflöslich, von dem andern für längst aufgelöst gehaltene Problem *von dem Gesetze und von der Freiheit des Willens die von jenem Gesetz nicht aufgehoben, sondern vielmehr vorausgesetzt wird* — zur allgemeinen Befriedigung aller zukünftigen Selbstdenker aufgelöst, und die *Philosophie* aus einem Aggregate unzusammenhängender und einander widersprechender *Meinungen* zu einem einzig möglichen und wirklichen streng wissenschaftlichen System erhoben sein wird; eine Bedingung, deren *reelle Möglichkeit* sich bei dem gegenwärtigen Zustande unserer wissenschaftlichen und sittlichen Kultur freilich leichter bezweifeln als begreifen läßt.

Vierter Brief

über die bisherige Mißhelligkeit zwischen der moralischen und politischen Gesetzgebung, und zwischen der natürlichen und positiven Rechtswissenschaft

Sie bemerken sehr richtig, lieber Freund, daß die gegenseitige Unzufriedenheit die gegenwärtig zwischen den Philosophen und den Pflegern der positiven Wissenschaften herrscht, und die sich auf beiden Seiten nicht selten durch Verachtung oder Lästerung dessen, *was man nicht versteht*, äußert, die leidige Folge haben müsse, beide Teile der wichtigen Vorteile zu be-

rauben, welche sie durch gegenseitige Mitteilung und Benutzung ihrer Einsichten für die Kultur ihrer eigenen Fächer gewinnen könnten und sollten. Nichtsdestoweniger glaube ich diese Unzufriedenheit demjenigen Einverständnisse weit vorziehen zu müssen, welches sich noch vor kurzem auf die Vermengung der Religion mit der Moral, und des positiven Rechts mit dem natürlichen gründete; wo der Philosoph alle Gewissenspflicht von dem geoffenbarten Willen Gottes, und alles äußere Recht von der Staatsverfassung und dem Willen der politischen Gesetzgeber ableitete, und der Theolog und Jurist zu philosophieren glaubten, wenn sie das Positive an den kirchlichen Glaubensartikeln und politischen Gesetzen aus der Metaphysik demonstrierten. Ich sehe an dieser ehemaligen Eintracht eine ebenso natürliche Folge des verkannten Unterschiedes, als an der heutigen Mißhelligkeit — des verkannten Zusammenhangs zwischen den philosophischen und positiven Wissenschaften.

Wenn sich das Verkanntsein einer unentbehrlichen Sache durch gleichzeitige Geringschätzung und Überschätzung, welche ihr von zwei entgegengesetzten Parteien widerfährt, ankündigt, und wenn das Übertriebene an der Herabsetzung sowohl als an der Erhebung auffallend wird; so führt es die Epoche herbei, mit welcher, durch genauere Bekanntschaft mit der Sache selbst, eine richtigere Schätzung ihres Wertes, und ein besserer Gebrauch derselben anfängt. Die Rechtsgelehrten und Staatsmänner werfen den Philosophen Geringschätzung, und diese jenen Überschätzung des positiven Rechtes vor. Wenn diese Vorwürfe, die noch nie so laut und so allgemein als eben jetzt ertönt haben, gegründet sind: so war das Bedürfnis, die herrschenden Begriffe über diesen wichtigen, von zwei Parteien gleich verkannten Gegenstand zu berichtigen, noch nie so dringend, und

eine *Revolution* in diesen Begriffen, die für die Philosophie, Rechtswissenschaft, Gesetzgebung und Staatskunst die wohltätigsten Folgen haben muß, noch nie so nahe, als gegenwärtig.

Es ist nicht sowohl die Gesinnung des großen Haufens, als die Denkart der Aufgeklärteren, die sich heutzutage gegen den Zwang der positiven Gesetze und Rechte empört. Der Pöbel schleppt das gewohnte Joch, das ihm die Willkür eines Despoten auflegt, und das er nur durch die Unbesonnenheit desselben gezwungen abwirft, in der Gedankenlosigkeit eines Lasttiers dahin; während er die rechtmäßigste Gewalt den Händen, *denen er sie selbst anvertraut hätte*, in dem Augenblicke wieder entreißen würde, als er den unvermeidlichen aber gerechten Druck derselben unangenehm zu fühlen anfinge. Der selbstdenkende Menschenfreund hingegen, welcher die Untersuchung der sittlichen Verbindlichkeit und der durch dieselbe bestimmten unveränderlichen Pflichten und unverlierbaren Rechte der Menschheit zu seinem Hauptgeschäfte macht, und der die unleugbaren und empörenden Widersprüche, die ihm zwischen den sittlichen Pflichten und Rechten und manchen positiven Gesetzen und sogenannten Rechten in die Augen springen, keineswegs als ein gleichgültiger Zuschauer betrachten kann, — fühlt sich dann durch den Unwillen in seiner Gemütsstimmung geneigt, das Ganze der bisherigen positiven Einrichtungen für nicht viel mehr als für eine traurige Nothilfe anzusehen, die den Mangel der moralischen Kultur ebenso augenscheinlich ankündigt, als unwürdig ersetzt und nachteilig verewigt. Auf der anderen Seite sind es zwar freilich meistens nur die feilen Mietlinge der Unterdrücker, die teils schwärmerischen, teils hinterlistigen Verfechter des Aberglaubens, und die blinden Werkzeuge des politischen Mechanismus, welche die *ursprünglichen* (sogenannten *natürlichen*) *Rechte der Menschheit* lästern oder verspotten, die deutlichsten Aussprüche

der Vernunft durch sinnlose Glaubensartikel niederschlagen, die dringendsten Forderungen der Menschlichkeit durch Herkommen und geschriebene Gesetze abfertigen. Allein auch nicht wenige helldenkende und wohlwollende Rechtsgelehrte und Staatsmänner sind völlig überzeugt, daß die Vernunft keineswegs aus sich selbst Regeln schöpfen könne, noch weniger aber, daß sie lediglich durch sich selbst ein notwendiges allgemeines, und zwar ein allein heiliges und unveränderliches Gesetz aufstelle, wodurch sie bei der positiven Gesetzgebung geleitet würde. Sie glauben zu wissen, daß die Vernunft auch in dieser Rücksicht, wie in allen übrigen, lediglich von der Erfahrung abhänge, nie durch sich selbst, sondern immer nur durch fremde Tatsachen bestimmt werden müsse, und folglich keine anderen als positive Gesetze hervorbringen, und den politischen Verfassungen und Verwaltungen zugrunde legen könne. Sie lehren daher, daß die bereits vorhandenen, durch bloße sinnliche Bedürfnisse der Gesellschaft und äußere Umstände veranlaßten positiven Gesetze die einzige Grundlage von neuen und besseren werden könnten, bei deren Erzeugung die Vernunft ebenfalls nur nach Maßgabe jener Bedürfnisse und Umstände zu Werke gehen könnte. Sie berufen sich zur Bestätigung dieser Behauptungen auf die Philosophen von Profession, von denen ungefähr die eine Hälfte das Vorhandensein, und die Möglichkeit ursprünglicher, durch bloße Vernunft bestimmbarer Rechte der Menschheit leugnet, die andere aber über das Wesen und die eigentliche Beschaffenheit dieser Rechte nur so lange mit sich selbst einig ist, als sie ihre schwankenden Begriffe in rednerische Darstellungen verhüllt; in dem Augenblicke aber, als sie sich auf eine genauere Rechenschaft über dieselben einläßt, in Parteien zerfällt, deren Meinungen sich gegenseitig aufheben.

Philosophen und Juristen sind darüber einig, daß der gegenwärtige Einfluß der Philosophie auf die Juris-

prudenz sehr unbedeutend sei; und der Philosoph sieht aus diesem Grunde die Jurisprudenz, der Jurist hingegen die Philosophie für etwas ebenso Unbedeutendes an. Beide vergessen die Unvollkommenheiten ihres eigenen Faches über die Fehler des fremden, welche sie nicht sowohl in dem verbesserlichen Zustande beider Wissenschaften, als in einer vorausgesetzten Unverbesserlichkeit derselben aufsuchen.

Der Jurist findet an dem Feststehenden und Ausgemachten seines Faches den wissenschaftlichen Charakter, den er an dem Schwankenden und Streitigen der Philosophie vermißt. Er sieht die positiven Rechte auf unleugbare Tatsachen, die sogenannten natürlichen hingegen auf streitige und vieldeutige Prinzipien gegründet. Er sieht jene durch Gesetze bestimmt, die teils durch die natürlichen Bedürfnisse, teils durch die Gewalt der Staaten festgehalten werden: diese aber von sogenannten Grundsätzen abhängig, welche durch Leute ohne alle Erfahrung, aller Erfahrung zuwider, und zum Behuf anderer schon vorher als wahr angenommener Behauptungen erkünstelt sind, und die selbst in den Studierstuben, außer welchen sie durchaus keine Gültigkeit haben, ebenso oft geleugnet als behauptet werden. Er glaubt, eben diese Unzuverlässigkeit jedes bisher aufgestellten Grundbegriffes vom Naturrecht, die sich durch die fortwährenden Streitigkeiten unter den eifrigsten Verteidigern dieser angeblichen Wissenschaft offenbare, mache es den Gesetzgebern sowohl als den Gesetzkundigen zur Pflicht, sich sorgfältig alles Gebrauches jener angeblichen Prinzipien zu enthalten, und die bisher so glücklich behauptete Unabhängigkeit der mit dem Wohl und Weh der Menschheit so innigst zusammenhängenden Wissenschaft des Rechts — von bloßen Meinungen, auch für die Zukunft durchzusetzen.

Der Philosoph hingegen findet eben an dem Feststehenden und Ausgemachten der positiven Rechte nicht

selten den Charakter der Unwissenheit und des Stumpfsinnes, die sich der fortschreitenden und durch allmähliche Anerkennung der unwandelbaren Gesetze der Vernunft zu bewirkenden Veredlung der Menschheit widersetzen. Er sieht an den Tatsachen, worauf jene Rechte gebaut sind, gemeiniglich nichts als Erscheinungen der Ungerechtigkeit und der Unvernunft in finsteren Zeitaltern, unglückliche Begebenheiten für den größeren Teil der Menschheit, durch Zufall veranlaßt, deren Folgen der Zufall selbst längst wieder gutgemacht haben könnte, wenn sie nicht eben durch geschriebene und mit Gewalt befestigte Gesetze eine künstliche Dauer erhalten hätten. Nichts ist in seinen Augen ungereimter, als die angebliche Unveränderlichkeit der positiven Gesetze durch die Sanktion, die ihnen die phsischhe Gewalt des Stärkeren gibt. Denn er weiß, daß diese Sanktion, wenn sie nicht dem Gesetz der Gerechtigkeit untergeordnet, und durch die unveränderlichen Regeln der mit sich selbst einigen Vernunft gelenkt wird, lediglich von äußern Umständen abhängt, die in einem unaufhörlichen Wechsel begriffen sind, und um so gewisser den Umsturz einer unnatürlichen und ungerechten Staatsverfassung herbeiführen, je künstlicher und je gewaltsamer die Maßregeln waren, durch welche der Despot der (zur fortschreitenden Veredlung bestimmten) menschlichen Natur die veralteten Formen ihrer Unmündigkeit aufzudringen strebt.

Der Jurist glaubt die gute Sache derjenigen Gesetze zu führen, die für die Menschen, wie sie nach dem Zeugnisse der Erfahrung wirklich beschaffen sind, gemacht wären. Er spottet über die angeblichen Gesetze, aus denen die Philosophen die natürlichen Pflichten und Rechte herleiten, und die nur für das Abstraktum Menschheit, nur für die Menschen, wie sie nach metaphysischen Spekulationen beschaffen sein sollten, berechnet wären. Ekel und Unwillen ergreift ihn bei dem Gedanken an Gesetze, zu deren Erkenntnis der gesunde Menschen-

verstand nicht hinreiche, ob sie gleich für alle Menschen ohne Ausnahme da sein sollten; welche wahr zu finden, man durchaus Philosoph, und zwar von der Sekte des Schriftstellers sein müsse, der sie gegen die Schriftsteller von andern Sekten verteidigt; — und deren Beobachtung eben dieselbe Kultur schon voraussetzen würde, die der Philosoph selbst erst durch sie erwartet. Er beruft sich auf das über alle Zweifel erhabene Dasein der positiven Gesetze, welches denselben durch ihre, dem gesunden Menschenverstande einleuchtende Unentbehrlichkeit auf immer verbürgt würde; während die Entbehrlichkeit der philosophischen Pflichten und Rechte durch ihre selbst auf den Studierstuben noch streitige Wirklichkeit, und durch die Tatsache, daß sich die wirkliche Welt ohne sie bisher beholfen hat, außer allem Streit gesetzt würde.

Der Philosoph macht den positiven Gesetzen den Vorwurf, daß sie für die wirklichen Menschen, nur inwiefern diese durch äußere und veränderliche Umstände der Erfahrung modifiziert sind, und ohne Rücksicht auf die unverlierbaren Forderungen ihrer unter allen diesen Umständen unveränderlichen vernünftigen Natur berechnet wären; daß sie eben die moralischen Übel, deren Folgen sie zurückzutreiben bestimmt wären, durch die Aufstellung und Verewigung der Gründe derselben hervorbrächten; daß sie, um die äußeren Erscheinungen des Lasters zu verhindern, die Tugend unmöglich machten, um die Äußerungen der Unsittlichkeit zu unterdrücken, die Fortschritte der Sittlichkeit aufhielten — und, um ein unrichtiges Ideal eines Bürgers zu realisieren, den wahren Charakter der Menschheit zerstörten. Der Philosoph weiß, daß die Menschen keineswegs wirklich dasjenige sind, was die meisten positiven Gesetze von ihnen voraussetzen. Er weiß, daß bei diesen Gesetzen mehr auf zufällige Erscheinungen der menschlichen Natur unter zufälligen äußeren Lagen, als auf das Wesen derselben, das niemand weniger als den Er-

oberern und Despoten bekannt sein könnte, Rücksicht genommen sei. Er weiß, daß die Sitten, von denen das Wohl eines Staates mehr als von seiner Verfassung abhängt, durch Zwangsgesetze weder hervorgebracht noch ersetzt, sondern nur unter der Voraussetzung begünstigt werden können, daß diese Gesetze den von ihnen unabhängigen Prinzipien der Sittlichkeit nicht widersprechen. Er weiß, daß die positiven Gesetze ihre wahre Brauchbarkeit nur durch die Gerechtigkeit erhalten können, die nur dann stattfindet, wenn der mit ihnen verbundene Zwang nicht bloß durch physische Macht durchgesetzt, sondern durch ein höheres, über alle Ausnahmen erhabenes Gesetz bestimmt wird, das sich von jeher durchs moralische Gefühl angekündigt hat, und dessen bestimmten Begriff nur die Philosophie herbeischaffen kann. Er weiß, daß die Erhaltung einer Staatsverfassung und eines Staates zwei sehr verschiedene Dinge sind; daß die eine nur um der andern willen da sein soll; und daß es daher Fälle geben könne, wo die Verfassung dem Staate aufgeopfert werden müsse; ja! daß, so ein notwendiger Zweck auch die Erhaltung des Staates sein möge, sie gleichwohl nicht jedes Mittel rechtfertigen könne; und daß ungerechte positive Gesetze und eine auf Unterdrückung wesentlicher Menschenrechte gegründete Verfassung, den Staat durch eben dieselben Stützen, durch welche sie ihn eine Zeitlang scheinbar empor hält, untergraben müsse. Er erkennt, mit einem Worte, die Unentbehrlichkeit positiver Gesetze und Rechte: aber er fordert zur Gültigkeit derselben, daß sie nicht durch die Rücksicht auf Vorteil oder Nachteil des, auf was immer eine Art, Stärkeren im Staate bestimmt sein, daß sie keineswegs durch bloße physische Gewalt bestehen sollen. Er fordert zu ihrer Gültigkeit diejenige Rechtmäßigkeit, von der alle diejenigen keinen Begriff haben, welche dieselbe von der Triebfeder des Eigennutzes und der Sanktion

durch Zwang abhängen lassen; eine Rechtmäßigkeit, die, inwiefern sie die Gültigkeit von jedem positiven Gesetze und Rechte begründen soll, von keinem derselben die Folge sein kann; und inwiefern sie von der, der Menschheit wesentlichen Freiheit des Willens unzertrennlich ist, das Eigentümliche hat, daß sie bei vielen menschlichen Handlungen vermißt wird, ohne bei einer einzigen entbehrlich zu sein; daß ihre unbedingte Notwendigkeit durch keine ihr widersprechende Begebenheiten, Gesetze, Verfassungen usw. widerlegt werden kann; daß der Rechtschaffene, der ihr aus freier Willkür huldigt, sie darum nicht weniger für unnachläßliche Pflicht ansehen, und der Bösewicht, der ihr aus eben dieser Willkür zuwiderhandelt, sich als einen Nichtswürdigen verabscheuen, oder wenigstens verachten müsse.

Der Jurist glaubt eben in der von der natürlichen Rechtmäßigkeit unzertrennlichen Freiheit den zureichenden Grund angeben zu können, warum er das Naturrecht für eine höchst bedenkliche Schimäre erklärt. Er meint, eben darum, weil die positiven Gesetze, ihrer Natur nach, von dem freien Willen der Untertanen unabhängig wären, würde durch sie das Eigentum, die öffentliche Ruhe, und das gemeine Beste überhaupt, sichergestellt: während eben diese Gesetze, um der veränderten Beschaffenheit der Staatsbedürfnisse angemessen zu sein, dem Willen der Obrigkeit unterworfen wären, und diese daher allein in einem Staate frei sein müßte. Er meint, das Naturrecht hebe durch den Umstand, daß die Gültigkeit des Gesetzes, worauf dasselbe beruht, der Überzeugung und dem Selbstgefühl eines jeden unterworfen sei, alle Sicherheit des Eigentums auf, gebe die Staaten unaufhörlichen Revolutionen preis, und begünstige einen weit schlimmeren Despotismus, als jedes von ihm unabhängige positive Recht; indem es durch den Vorzug, den es sich über das letztere anmaßt, den Untertan zum Richter der Obrigkeit setzt, Unzufriedenheit mit

den feststehenden Staatsverfassungen, Verachtung gegen die althergebrachten Gesetze, Haß gegen ihre Vertreter verbreitet, und den größeren und schlechteren Teil einer Nation zur Unterdrückung des kleineren und besseren einladet.

Der Philosoph behauptet, daß sich ohne jene ursprüngliche, unverlierbare persönliche Freiheit der menschlichen Natur kein Recht überhaupt denken lasse; daß die positiven Gesetze nur insofern rechtmäßig sein und heißen können, als sie die Schutzwehre jener Freiheit sind; daß die gesetzgebende Macht im Staate, die mit der Obrigkeit nicht zu verwechseln ist, ihre rechtmäßige Gewalt nicht von ihrer physischen Stärke, sondern von dem allgemeinen vernünftigen Willen allein erhalten könne; und daß folglich alle Obrigkeiten ohne Ausnahme den von Ihrer Privatwillkür unabhängigen Gesetzen jenes Willens unterworfen seien. Er weiß gar wohl, daß das Naturrecht ohne positive Gesetze ebenso gewiß ein bloßes (obgleich durchgängig durch Vernunft bestimmtes) Ideal wäre, als die Rechtmäßigkeit der positiven Gesetze ohne jenes Recht ein Unding sein würde, und daß die Erkenntnis des Naturrechtes ebenso viele Hochachtung gegen gerechte als Verachtung gegen ungerechte positive Gesetze hervorbringt. Er leugnet nicht, daß unbestimmte Grundsätze des mißverstandenen Naturrechtes zum Vorwand von Empörungen gemißbraucht werden können. Aber er behauptet, daß der Grund von der bisherigen Unbestimmtheit und Unrichtigkeit in den herrschenden Begriffen über diesen wichtigen Gegenstand, größtenteils in der durch ungerechte positive Gesetze mittelbar und unmittelbar gehinderten Kultur und beschränkten Denkfreiheit aufzusuchen sei. Er gibt zu, daß zum Beispiel bei der gegenwärtigen Revolution in Frankreich die Repräsentanten der Nation im Namen des größeren Teiles den Rechten des kleinern zu nahe getreten sind; aber er erkennt eben daran eine der leidigen Folgen des vorigen

Despotismus, der die Rechte des größeren Teils zum Vorteil des kleinern in Beschlag genommen hatte. Er sucht die Ursache von der zu weit getriebenen und insofern unrichtigen Anwendung der Prinzipien des Naturrechtes in derjenigen Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit dieser Prinzipien auf, womit sie unter den vorigen Regierungen von Philosophen aufgestellt und verbreitet wurden, denen bei ihren Schriften mehr darum zu tun war, ihre Gefühle des Unrechts laut werden zu lassen, als den Begriff des Rechts kaltblütig zu entwickeln, mehr durch Voltairschen Spott, oder Rousseausche Beredsamkeit, auf Welt- und Geschäftsleute zu wirken, als durch schulgerechte Erörterungen die alten Streitigkeiten der Philosophen von Profession zu erneuern und schlichten zu wollen.

Die juristischen Überschätzer des positiven Rechts geben nicht nur zu, sondern behaupten sogar bei jeder Gelegenheit, daß es den philosophischen Geringschätzern desselben — und diese geben ebenfalls nicht nur zu, sondern behaupten sogar, daß es jenen an einem bestimmten Begriffe von dem zwischen ihnen streitigen Gegenstande fehle; und beide erkennen, daß mit dem Mangel eines solchen Begriffes bei der Gegenpartei auch die Veranlassung ihres Streites aufhören würde. Unparteiische Zuschauer hingegen sind längst darüber einig, daß dieser Mangel beiden streitenden Parteien gemeinschaftlich sei, und daß die Pfleger des positiven Rechts, die durch dasselbe das Naturrecht verdrängen wollen, das Wesen von beiden ebensowenig kennen, als die Philosophen, welche das positive Recht durch das natürliche überflüssig machen zu können glauben. Allein nur äußerst wenige unter diesen Unparteischen dürften ihre Unparteilichkeit weit genug treiben, um sich überzeugen zu lassen, daß auch ihre Begriffe nicht bestimmt genug sind, um sich aus denselben den gemeinschaftlichen Grund des Mißverständnisses zwischen den beiden Par-

teien angeben zu können. Nur wenige dürften mit den logischen Bedingungen der Beendigung eines solchen Streites bekannt genug sein, um sowohl zu wissen, daß hierzu ein durchgängig bestimmter Begriff unentbehrlich sei, als auch: was zu einem solchen Begriffe gehöre. Nur wenige endlich dürften den Zustand der Quellen, aus welchen die Begriffe vom positiven Rechte bisher geschöpft worden sind, und aus welchen sie geschöpft werden können und sollen, genug untersucht haben, um einzusehen, daß, solange jener Zustand währt, ein durchgängig bestimmter Begriff von diesem höchstwichtigen Gegenstande schlechterdings unmöglich sei.

Zwar ist die Unparteilichkeit unserer unparteiischen Zuschauer nicht selten eine bloße Folge ihrer Gleichgültigkeit über den Gegenstand des Streites, auch wohl des Stumpfsinnes, und der Arbeitscheue, die unter der Maske einer gemäßigten Denkart so gerne dahingestellt sein lassen, was sich nicht ohne Anstrengung und seltene Vorkenntnisse prüfen läßt. Allein ich weiß, daß auch sehr vorzügliche Köpfe, und eifrige Forscher der Wahrheit, die im allgemeinen so leicht zu erringende Überzeugung, daß die Wahrheit zwischen zwei Extremen das Mittel halte, auf den gegenwärtigen Fall anwenden, und schon dadurch allein den bestimmten Begriff vom positiven Recht zu besitzen glauben. Gleichwohl kann man zu diesem Begriffe keineswegs durch jene allgemeine Überzeugung gelangen: sondern sein Besitz muß vorhergehen, wenn der vorgeschlagene Mittelweg zwischen der Überschätzung und Geringschätzung des verkannten Gegenstandes etwas mehr als ein ausgetretener Gemeinplatz sein soll, auf dem sich die Vermittler in einem ewigen Zirkel vergebens herumtummeln. Ich glaube daher die Wahrheit ganz auf meiner Seite zu haben, wenn ich behaupte, daß es bei dem bisherigen Zustande der Philosophie, Jurisprudenz

und Staatskunst auch den aufgeklärtesten Philosophen, Juristen und Staatsmännern an einem durchgängig bestimmten, und durchaus richtigen Begriff vom positiven Rechte gefehlt habe. Man sammle und vergleiche die hierher gehörigen Äußerungen unserer vorzüglichsten Selbstdenker; und man wird freilich ihre Begriffe vom positiven Rechte ungleich bestimmter und richtiger als die herrschenden, aber so wenig *durchgängig* bestimmt und ganz wahr finden, daß man vielmehr über ihre Verschiedenheit und den durchgängigen Widerspruch in den wesentlichsten Merkmalen erstaunen, und über den gänzlichen Mangel feststehender Prinzipien des Rechtes, der freilich in den gedankenlosen Lukubrationen der sogenannten Praktiker und bei dem mechanischen Gang juristischer Geschäfte selten in die Augen fallen kann, keinen Augenblick zweifelhaft bleiben wird. Nichts ist natürlicher, als daß der selbstdenkende Rechtsgelehrte und Staatsmann versucht wird, seinen *bestimmteren* Begriff für einen *durchgängig bestimmten* zu halten, wenn er denselben mit den *gewöhnlichen* Begriffen seiner gelehrten auch wohl berühmten Kollegen vergleicht, die unter positivem Rechte nichts weiter als das Aggregat von denjenigen feststehenden Verfassungen, Gesetzen und Befugnissen verstehen, die freilich unleugbare Tatsachen sind, und über welche, inwiefern sie sich in dieser Eigenschaft erweisen lassen, keine Verschiedenheit der Meinungen stattfinden kann; bei denen aber der bloß gelehrte Jurist den in der Wissenschaft des Rechts allerdings bedeutenden Umstand vergißt, daß *ihr wirkliches Vorhandensein durchaus nichts für ihre Rechtmäßigkeit beweise.*

Es fehlt uns nicht an philosophischen Juristen und Geschäftsmännern, die über das positive Recht weit bestimmter und richtiger denken, als diejenigen unter den Philosophen von Profession, die dasselbe mit dem Naturrecht verwechseln, und nur insofern gelten lassen, als

es sich à priori demonstrieren läßt, die entweder aus materialistischen, oder spinozistischen oder skeptischen Grundsätzen das positive Recht für das einzig Natürliche erklären, oder mit den Supernaturalisten alles Recht, von der an sich unbegreiflichen und nur durch Offenbarung bekannten, willkürlichen Veranstaltung der Gottheit herleiten. Allein solange die bessere Einsicht nur in der Entfernung von gewissen ungereimten Vorstellungsarten besteht; solange eine bloß negative Richtigkeit des Begriffes für die positive gehalten wird: solange ist für das Einverständnis der Selbstdenker so viel als nichts gewonnen. Man kann gar wohl darüber einig sein, was ein Ding nicht sei, ohne darum sich über das, was es wirklich sei, zu verstehen; und man ist vielleicht nie weiter von der letzteren Erkenntnis entfernt, als wenn man sie bereits in der ersteren zu besitzen glaubt. Die Unrichtigkeit von manchen angenommenen Vorstellungsarten über das positive Recht wird ziemlich allgemein durch die Ungereimtheit ihrer Folgen eingesehen, ohne daß darum die Richtigkeit der einzigen wahren Vorstellungsart aus ihren einzig möglichen Gründen, meines Wissens, auch nur von einem Schriftsteller bisher dargetan worden wäre.

Um eben diese Richtigkeit, die nur dem durchgängig bestimmten Begriffe vom positiven Rechte eigen ist, die von einer Zusammenfassung der in ihm enthaltenen Merkmale abhängt, wobei weder ein Wesentliches weggelassen noch ein Überflüssiges aufgenommen ist, und die daher durch keine bloße Zergliederung des Begriffes, den man wirklich hat, sondern nur durch die Wissenschaft möglich ist, die den Begriff, den man haben soll, vorbereitet — um diese Richtigkeit hat man sich bisher gar nicht bekümmert, und zwar aus der sehr begreiflichen Ursache, weil man weder von ihrer Möglichkeit noch von ihrer Unentbehrlichkeit auch nur die entfernteste

Ahndung hatte, und wohl noch gegenwärtig nicht hat. Wie hätten auch außerdem berühmte und mitunter auch philosophierende Juristen dafür halten können, daß es für den richtigen Begriff vom positiven Rechte ganz gleichgültig sei, was man von dem sogenannten Natürlichen denken möge? Wie hätte man sich sonst auch nur im Traume einfallen lassen können, daß die philosophischen Begriffe von Recht und Unrecht, daß alles, was man bisher Meinungen der Philosophen nannte, daß der Zustand der Philosophie — auf das positive Recht und die Wissenschaft desselben keinen entscheidenden Einfluß habe, und daß man überhaupt ein selbstdenkender Rechtsgelehrter sein könne, ohne Philosoph im strengsten Sinne des Wortes zu sein? Wie hätte das gegenwärtig herrschende, und einst in den Augen unserer Nachkommen gewiß ebenso lächerliche als in den Augen unserer Zeitgenossen ehrwürdige Vorurteil so tief einwurzeln können, daß man ein Naturalist oder Supernaturalist, ein Dogmatiker oder Skeptiker, ein Materialist oder Spiritualist sein, und gleichwohl ohne Inkonsequenz einen richtigen und bestimmten Begriff von Recht und Unrecht haben könne? Wie hätte man sonst eine erschöpfende Zergliederung der Begriffe von Sittlichkeit, Freiheit, Selbsttätigkeit, Vernunft, — deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit mit dem Begriffe von Recht und Unrecht in einem und eben demselben Kopfe nur durch Gedankenlosigkeit oder Irrtum ohne Zusammenhang sein kann — als eine für den Juristen ganz entbehrliche und zeitverderbende Arbeit von der Hand weisen, auf die Zergliederer jener Begriffe mit stolzer Gleichgültigkeit oder wohl gar mit Spott herabsehen, und sich dadurch nicht nur keineswegs Beschämung, sondern das Ansehen eines weisen Sachkenners erwerben können?

Die positive Rechtskunde ist seit einer geraumen Zeit durch sorgfältigere Bearbeitung und Benutzung ihrer

historischen Hilfsquellen mit einem unermeßlichen Stoffe bereichert worden. Das dringende Bedürfnis, die herbeigeschafften Materialien auch nur einigermaßen in Ordnung zu bringen, hat die Errichtung neuer Fächer veranlaßt, die ihren Stiftern den Ruhm und den Ehrentitel der Reformatoren erworben haben. Durch diese neuen Fächer waren freilich ebenso viele Arten positiver Rechte, die kurz vorher untereinander vermengt und verwechselt wurden, abgesondert aufgestellt. Allein, da bei dieser Vervielfältigung der Arten an die durchgängige Bestimmtheit des Gattungsbegriffes, der als leitendes Prinzip der Beurteilung derselben hätte zugrunde liegen sollen, gar nicht gedacht wurde: so mußte natürlich erfolgen, was in der Tat erfolgt ist, daß nämlich der Inhalt des Begriffes vom positiven Rechte durch eben die historischen Hilfsmittel, wodurch man denselben genauer bestimmt zu haben meinte, weit unbestimmter geworden ist; und daß mit jeder neuen Provinz, wodurch man das Gebiet der Wissenschaft erweiterte, die Grenzen desselben ungewisser und streitiger geworden sind. Indem man der Erfahrung und der Geschichte alles und der Philosophie nichts zu danken haben wollte, wurde der Anspruch von was immer für einer Tatsache, zumal von einem positiven Gesetze, auf den Charakter der Rechtmäßigkeit, immer ausschließender bloß historisch bestimmt; und so wurde ziemlich alles politisch wirkliche für moralisch möglich, das heißt für rechtmäßig erklärt. Die Priester der Gerechtigkeit überließen es den Philosophen, unter sich darüber zu zanken: was Recht heißen solle? und befragten ihrerseits die Erfahrung über das, was in der wirklichen Welt wirklich so hieße; erkannten dann auch für Recht, was durch das Corpus Juris, den Westfälischen Frieden usw. zu diesem Rang erhoben, und nicht etwa durch das fürstliche Kabinett desselben entsetzt worden

ist. — Übrigens bekümmerten sie sich wenig um die Einwendungen der grübelnden Moralisten, welche an jenen historischen Quellen der positiven Rechtmäßigkeit neben den unverkennbaren Spuren des natürlichen Gefühls für Recht und Unrecht nicht weniger unzweideutige Merkmale des blinden Zufalls, der Unterdrückung und der groben Unwissenheit bemerkt haben wollten.

Es ist eine Folge der Beschränktheit des menschlichen Geistes, daß er so leicht und so gewöhnlich bei seinen Nachforschungen bald das Allgemeine über das Besondere, bald dieses über jenes aus den Augen verliert. Ein berühmter Schriftsteller, der seit mehreren Jahren Materialien für das, was er Geschichte der Menschheit nennt, sammelt, und der, wie es sich aus den Proben, die er von Zeit zu Zeit aus seinen Kollektaneen dem Publikum vorlegt, ergibt, die Eigenheiten der verschiedenen Stämme und Völker mit ebenso glücklichem Erfolg als seltenem Fleiße studiert — vergißt darüber so sehr sich mit dem Charakter der Menschheit überhaupt bekannt zu machen, daß er sich die Sklaverei mit diesem Charakter zusammen denken kann, und zur völligen Zulässigkeit derselben nichts weiter, als eine von der Natur weniger freigebig ausgestattete Organisation fordert. Auf eine ähnliche Weise haben unsere berühmten juristischen Schriftsteller über die mühsamen und zum Teil verdienstvollen Untersuchungen, welche sie über die besonderen positiven Rechte nach den historischen Erkenntnisquellen derselben angestellt haben, den Begriff des positiven Rechtes überhaupt vernachlässigt. Da sie denselben aber nichtsdestoweniger bei unzähligen Veranlassungen denken mußten: so dachten sie ihn insofern unrichtig, als sie die Merkmale, die seinen Inhalt ausmachen, aus den konkreten Begriffen, die ihm nur untergeordnet sein können, und folglich seine Richtigkeit voraussetzen, zu abstrahieren gewohnt wurden. Es gibt

wirkliche Menschen, die durch ihre Gesinnungen nicht weniger als durch ihr äußeres Schicksal Sklaven sind; „also“, schließt jener Philosoph, „ist zwischen Menschheit und Sklaverei kein Widerspruch“. Es sind durch gewisse positive Gesetze wirklich sogenannte Rechte der Leibeigenschaft, der willkürlichen Fürstengewalt, der Intoleranz usw. festgesetzt; „also“, schließt der Rechtsgelehrte, „findet zwischen Recht und Leibeigenschaft, willkürlicher Fürstengewalt und Intoleranz usw. kein Widerspruch statt“. Diesem Räsonnement zufolge denkt er sich dann das positive Recht überhaupt, als dasjenige Etwas, das unter andern auch Leibeigenschaft, willkürliche Fürstengewalt und Intoleranz moralisch möglich, das heißt, rechtmäßig macht!!

Wenn die Gegner des Naturrechtes die Nichtigkeit desselben aus den Streitigkeiten der Philosophen über den Grundbegriff folgern; so glauben sie nicht weniger die ausschließende Realität des positiven Rechtes durch den Umstand beweisen zu können, daß von den Kennern und Pflegern desselben über den Grundbegriff dieses Rechtes selten oder gar nie gestritten wird. Diese Eintracht ist nun freilich nicht zu leugnen, so wenig als die Zuverlässigkeit des Mittels, durch welches sie erreicht wurde; eines Mittels, durch welches auf einmal alle Streitigkeiten der Philosophen beendigt werden könnten, wenn sich dieselben, wie es in der Periode der Popularphilosophie wirklich den Anschein hatte, dazu bequemen wollten. Die Kenner und Pfleger des positiven Rechtes ersparten sich alle Zänkereien über den Grundbegriff ihrer Wissenschaft, indem sie sich sorgfältig des Nachdenkens über denselben enthielten. Hierzu haben die Selbstdenker unter ihnen, von denen hier allein die Rede ist, und die allein Gründe nötig haben, um sich in einem gegebenen Falle des Denkens zu enthalten, sehr scheinbare, sogar philosophische Gründe. Sie hüten

sich, ihre Zeit mit Grübeln, das heißt mit Nachdenken über einen Gegenstand zu verschwenden, über den sich nichts weiter herausbringen läßt, als was jedermann längst weiß. In diesem Falle glauben sie sich mit dem allgemeinen Begriffe vom positiven Rechte zu befinden. Sie setzen denselben als etwas längst Ausgemachtes und allgemein Anerkanntes voraus. Die Verschiedenheit der Erklärungen, unter welchen er selbst von Schriftstellern aus ihrem Mittel aufgestellt wird, betrifft in ihren Augen bloß Worte, worüber sich Männer, die über die Sache selbst einig sind, nie zu streiten pflegen. Das positive Recht ist ihnen ein Ding, dessen ursprüngliche Vorstellung sich durchaus nicht zergliedern läßt; und unbekümmert, ob diese Vorstellung angeboren, oder, wie die Vorstellungen von Farben und Tönen, aus Eindrücken entsprungen sei, erklären sie dieselbe für ein bloßes Abstraktum aus den individuellen Vorstellungen von den besonderen in der Welt feststehenden sogenannten Rechten. Indem sie den Begriff des Rechts mit dem Gefühle desselben, das freilich eine einfache Vorstellung ist, verwechseln, so glauben sie, daß es dem Rechtsverständigen gar nicht auf die Untersuchung des Inhalts von jenem Begriffe ankäme, der sich nicht weiter auflösen ließe, und in eben derselben Form in allen einzelnen Fällen wieder vorkäme; daß ihm hingegen alles an dem Umfange desselben gelegen sein müsse, dessen Vollständigkeit lediglich von der Menge und Beschaffenheit der juristischen Gelehrsamkeit und Erfahrung abhängt; und daß daher der Begriff des nächsten besten, von allen philosophischen Einsichten entblößten Praktikers dem Begriffe des ersten unter allen philosophischen Selbstdenkern vorzuziehen sei. Vergebens würde man ihnen zu zeigen suchen, daß der Begriff vom Recht überhaupt, und folglich auch vom positiven Recht, weder einfach noch aus Erfahrungsbegriffen abstrahiert sein könne;

daß er durch die Denkkraft aus vielen höheren Begriffen zusammengesetzt, und eben darum der Gefahr, durch Mangel oder Überfluß unrichtig gedacht zu werden, ausgesetzt sei; daß diese Unrichtigkeit durch Praxis und Erfahrung keineswegs aufgehoben, sondern vielmehr bei derselben durch die wiederholte Anwendung eines falschen Grundbegriffes vermehrt werde; und daß daher der erfahrenste Staatsmann und Pfleger der Gerechtigkeit einen weit unrichtigeren Begriff von Recht und Unrecht haben könne, als der nächste beste Bauer, der seinen kunstlosen verworrenen Begriff lediglich von seinem sittlichen Gefühle abstrahiert. Vergebens würde ihnen der Philosoph diese Einwendungen entgegenstellen. Denn leider können sie ihn, in Rücksicht auf den (für sie ausgemachten) Ursprung des Begriffes von Recht aus der Erfahrung, auf eine sehr ansehnliche Partei der Philosophen von Profession verweisen, welche alle Begriffe ohne Ausnahme aus jener Quelle ableitet; in Rücksicht auf die Einfachheit aber — auf die gegenwärtig mehr als je verwickelten Streitigkeiten unter den Kennern und Pflegern des Naturrechts, die jenen Begriff zergliedert haben, und dadurch auf ganz widersprechende Resultate gelangt sind.

Die sich selbst aufdringende Bemerkung, daß eben jener Ursprung aus der Erfahrung, und noch mehr die angebliche Einfachheit allen Streit über die Merkmale des Begriffes vom Recht unmöglich machen würden, wenn sie in der Tat stattfänden, scheint auf die wenigen, denen sie nicht entgangen ist, keinen andern Einfluß gehabt zu haben, als daß sie durch dieselbe bestimmt wurden, die ganze Frage über den Ursprung und die Beschaffenheit jenes Begriffes als unbeantwortlich und überflüssig aufzugeben. „Der wirklichen Welt", habe ich einen von diesen sagen hören, „ist es nicht um den Begriff des Rechts, sondern um die Sache selbst zu tun, und die Sorge für diese macht es uns zur Pflicht,

von den Uneinigkeiten über jenen keine Kenntnis zu nehmen." Als ich ihm hierauf erwiderte: „Daß das Recht keine Sache wäre, die, wie ein Naturprodukt, unabhängig vom menschlichen Geiste existierte; daß es als eine bloße Eigenschaft des menschlichen Willens an den positiven Gesetzen entweder gar nicht, oder nur durch vorhergegangene richtige Vorstellung von demselben, vorhanden sein könne; daß die Vorstellung des Rechts die Rechtmäßigkeit einer Handlung begründen müsse, und eben darum nicht erst aus derselben erfolgen könne" — wurde ich mit dem Namen eines Idealisten abgefertigt; und ich weiß, daß die ganze Zunft der Popularphilosophen das Urteil gegen die Gesundheit meines Menschenverstandes, das in jener Benennung enthalten ist, unterschrieben haben würde. Ich ließ mich dadurch nicht abschrecken, dem Manne einzuwenden: „Daß es, wenigstens auf dem Gebiete der Wissenschaft, mehr auf den Begriff, durch den man allein etwas von der Sache weiß, als auf die Sache selbst ankäme, und daß von dem richtigen oder unrichtigen Begriffe das glückliche oder unglückliche Schicksal der Sache auf dem Gebiete der Wissenschaft einzig und allein abhänge." Allein ich brachte es mit diesem Einwurfe nicht weiter, als daß er mir die Unentbehrlichkeit der Logik für die Wissenschaft der Rechte einräumte, der sogenannten gesunden Logik, die von so manchem denkenden Welt- und Geschäftsmanne für die einzig mögliche und wahre Philosophie anerkannt wird, und welche man gleichwohl noch immer so gerne in die natürliche und künstliche einteilt; vermutlich um sich durch den Besitz der natürlichen Logik, den die Gesetze des Wohlstandes jedem Ehrenmanne eingestehen, der unnötigen und mühsamen Weitläufigkeiten, welche das Studium der künstlichen kosten würde, zu überheben. Unsere Geschäftsmänner und schreibenden Gelehrten, die ihren akademischen Unterricht noch in einer Zeit erhalten haben, wo

die wissenschaftliche Logik in größerem Ansehen stand, pflegen sich untereinander immer eines Versehens gegen die Logik zu beschuldigen, so oft sie sich einen unrichtigen Begriff, der nicht geradezu auf unwahren Tatsachen beruht, vorwerfen zu können glauben. Wer sollte Ihnen auch zumuten, zu wissen, worüber die Philosophen, und sogar die Logiker von Profession noch lange nicht im reinen sind: daß die Logik den Inhalt von keinem Begriffe herbeischaffen, daß sie nur die Regeln aufstellen könne, nach welchen derselbe aus andern Quellen hergeleitet, und, wenn er gefunden ist, angewendet werden müsse; daß sie bei philosophischen Begriffen die höheren (nicht logischen) Prinzipien, durch welche jener Inhalt bestimmt wird, ebensowenig als bei den historischen Begriffen die Data der Erfahrung, ersetzen könne; und daß sie folglich nur insofern gesund heißen dürfe, inwiefern sie die übrigen philosophischen Wissenschaften nicht nur nicht verdrängt, sondern vielmehr die Unentbehrlichkeit und Wichtigkeit derselben in ein helleres Licht setzt.

Wenn man auch nur die wenigen von mir bisher angedeuteten Vorurteile, die von unseren berühmtesten Rechtsgelehrten und Staatsmännern als weise Maximen befolgt und verbreitet werden, in Erwägung zieht: so wird man es sehr begreiflich finden, wie es zuging, daß man bei der wissenschaftlichen Behandlung des positiven Rechts bisher nichts so sehr und so allgemein vernachlässigte, als was im ganzen Gebiete der Wissenschaft das Erste und Wichtigste sein sollte, den Begriff ihres Gegenstandes; daß man sich diese Vernachlässigung sogar zum Verdienste anrechnete, und den rechten Weg zu einer Reformation der Rechtswissenschaft eingeschlagen zu haben meinte, indem man dasjenige, was ihr als Grund vorhergehen muß, für eine bloße Folge anzusehen anfing, die sich aus dem Studium derselben von selbst ergeben würde. Vergebens wird man

sich in der bisherigen Enzyklopädie der Jurisprudenz nach einer vorbereitenden Wissenschaft (Propädeutik) umsehen*), welche das gesamte Studium dieses Faches einleitete, sich vor allem mit dem Begriffe des positiven Rechts beschäftigte, die Quellen, woraus er zu schöpfen ist, angäbe, seinen Inhalt von seinem Umfange genau abgesondert vortrüge, den Unterschied sowohl als den Zusammenhang seines Objektes mit dem Naturrechte entwickelte, und, mit einem Worte, das Mittelglied, durch welches die philosophische mit der positiven Rechtswissenschaft zusammenhängt, ausmachte.

Diese Wissenschaft kann nur das Werk der Philosophie sein, die allein den durchgängig bestimmten Inhalt jenes Begriffes aufzustellen vermag. Die Wissenschaft des positiven Rechtes setzt ihn voraus, und kann ihn eben darum nicht herbeischaffen. Er muß an ihrer Spitze stehen, und kann eben darum in ihrem ganzen Gebiete nichts über sich haben. Er muß, als das allgemeine Kriterium der positiven Rechtmäßigkeit überhaupt, der Beurteilung jeder Tatsache vorhergehen, die in jenem Gebiete vorkommt, und kann eben darum weder in irgendeiner von diesen Tatsachen enthalten sein, noch von ihnen allen zusammen genommen abgezogen werden. Der Philosoph muß durch den entwickelten Inhalt des Begriffs im allgemeinen bestimmen, was in den Umfang des positiven Rechtes gehören könne, und was aus demselben ausgeschlossen bleiben müsse; so wie der positive Jurist allein, und nur als solcher, sich mit demjenigen beschäftigen kann, was in diesen Umfang wirklich gehört. Das letztere kann der Philosoph als Philosoph so wenig wissen, als der Jurist in der Eigenschaft des Juristen das erstere. Der Philosoph muß dem Juristen die Be-

*) Von nicht wenigen wird die Enzyklopädie selbst für diese Propädeutik angesehen und gebraucht.

stimmung der *wirklichen* positiven Rechte, ihrer Arten und Individualitäten, überlassen, der in dieser Rücksicht nicht auf Philosophie, sondern nur auf Geschichte und Erfahrung bauen kann. Der Philosoph, der aus seinen wissenschaftlichen Prinzipien schöpfen will, was sich nur aus diesen beiden Quellen schöpfen läßt, macht in den Augen der Welt- und Geschäftsleute die *Philosophie*, in den meinigen aber nur sich selbst lächerlich, indem er etwas geltend machen will, was er selbst nicht kennt. Allein der Rechtsgelehrte, der die Wirklichkeit der besondern positiven Rechte durch Geschichte und Erfahrung festsetzt, ohne unabhängig von beiden über die *Rechtmäßigkeit* derselben, durch einen bestimmten Begriff des positiven Rechtes überhaupt, mit sich selbst einig zu sein; der Rechtsverständige, der etwas für rechtmäßig anerkennt, weil es unter diesem Namen angenommen, durch Gewohnheit, Gewalt usw. eingeführt ist; der also, anstatt das *Faktum* — dieses bestehe in einem positiven Gesetze, einer Regierungsform, einem Friedensschlusse usw. oder in was immer für einer juristischen Tatsache — der *Rechtmäßigkeit* unterzuordnen, *diese* lediglich aus dem Faktum ableitet, — ist mir zwar nicht lächerlich; aber seine Gedankenlosigkeit und Unwissenheit ist mir nicht weniger abscheulich, als die Dummheit, die bisweilen aus irrigem Gewissen, aber immer im Namen entweder der Religion oder des Staates, bisher so viel geraubt und gemordet hat.

Indem ich es durch die Behauptung: daß der Jurist, als solcher, den durchgängig bestimmten Begriff vom positiven Rechte schlechterdings nicht aufzubringen vermöge, mit den Rechtsgelehrten, Staatsmännern und Geschäftsleuten verderbe, empöre ich die Philosophen nicht weniger gegen mich, da ich gestehe: daß es, meiner innigsten Überzeugung nach, der bisherigen Philosophie selbst an einem solchem Begriffe gefehlt hat. In den seltenen Fällen, wo sich Philosophen von Profession mit

dem positiven Rechte beschäftigten, nahmen sie entweder die schwankenden und vieldeutigen Begriffe der Juristen an; oder sie bestritten dieselben, ohne sie auch nur durch angeblich bessere zu ersetzen; oder sie stellten ihnen andere entgegen, in welchen das sogenannte natürliche Recht mit dem positiven vermengt war. Bei der großen Gleichgültigkeit, die (zumal unter unseren Popularphilosophen, mit denen die Lehrstühle der Universitäten größtenteils besetzt sind) gegen die durchgängige Bestimmtheit der philosophischen Begriffe herrscht, ist wohl nichts natürlicher, als daß die meisten unter ihnen den Begriff des positiven Rechts entweder gänzlich dahingestellt sein ließen, oder die durchgängige Bestimmtheit desselben teils für unmöglich ansahen, teils aber, indem sie die spezielle juristische Kenntnis seines Umfangs mit der allgemeinen und philosophischen seines Inhalts verwechselten, nur in der Rechtswissenschaft selbst für möglich hielten, und sie daher den Juristen überlassen zu müssen glaubten, während sie ihre Untersuchungen auf den Begriff des Rechts überhaupt, oder höchstens des Naturrechts einschränkten. Es ist freilich nichts Gewisseres, als daß diese beiden Begriffe von dem des positiven Rechts vorausgesetzt werden, und unabhängig von demselben aufgestellt werden müssen. Allein, „was positiv heiße, und heißen könne, ohne daß der Begriff des Rechts, wenn er mit dem des Positiven verbunden wird, aufgehoben werde“, — diese Frage kann ebensowenig als die Frage über das Recht überhaupt von dem positiven Juristen als solchen, muß schlechterdings durch Philosophie beantwortet werden.

Über die eine sowohl als die andere Frage hat die Philosophie bisher allerlei mehr oder weniger unbestimmte Antworten, aber keineswegs die durchgängig bestimmte und einzig mögliche aufgestellt; und sie kann dieselbe auch so lange nicht aufstellen, als sie selbst ihrem inneren Zustande nach bleibt, was sie bisher war, und

als ihre Anhänger, die über alle Einwendungen erhabenen, und an sich selbst zur allgemeinen Befriedigung tauglichen Grundbegriffe von Recht und positivem Rechte entweder schon wirklich zu besitzen glauben, oder für etwas Unmögliches halten. Die Uneinigkeit über diese Grundbegriffe, eine Tatsache, die wohl noch in keinem Zeitalter auffallender war als in dem unserigen, findet nicht etwa bloß unter dem großen Haufen der Halbdenker und Nachbeter statt: sondern sie geht von dem hohen Rate der Selbstdenker als von ihrem Hauptsitze aus. Solange aber diese Uneinigkeit dauert (und sie wird so lange dauern, als der Mangel einer auf allgemeingeltenden letzten Prinzipien feststehender Elementarphilosophie), solange hat die Philosophie der Jurisprudenz nichts anzubieten, was diese als ein wissenschaftliches Prinzip, das heißt, als eine zuverlässige, ausgemachte, unfehlbare Grundlage gebrauchen könnte; und der Jurist hat keine andere Wahl, als entweder von der Philosophie einen sogenannten Grundbegriff zu entlehnen, den er aus mehreren, mit gleichem Scharfsinn behaupteten wählen muß, und der immer von drei philosophischen Parteien gegen eine verworfen wird; oder wenn er einen solchen Begriff (was ihm wohl nicht zu verdenken sein dürfte) für kein Prinzip gelten lassen will, sich, der ziemlich gemeinen Praxis zufolge, ohne alles philosophische Prinzip zu behelfen.

Es fehlt aller bisherigen Philosophie an einem durchgängig bestimmten Begriffe vom Recht überhaupt, und man kann, solange der gegenwärtige Zustand der Philosophie dauert, auch nicht darüber einig werden, was zu einem solchen Begriffe gehöre. Der Nebel, in welchen unsere Popularphilosophie diese Frage einhüllt, ist für gewöhnliche Augen undurchdringlich. Sie hat alle Untersuchung über das, was man sich unter Vorstellungen, Gedanken und Empfindungen, Begriffen und Gefühlen zu

denken habe, als überflüssig und bedenklich verschrien; und folglich auch die Aufmerksamkeit auf den merkwürdigen Unterschied zwischen Begriff und Gefühl, worauf bei jener Frage so viel ankommt, niedergeschlagen. Sie hat das Gefühl des Rechts, das den äußeren Handlungen vorhergehen muß, und in Ermangelung eines Begriffes zureicht, mit dem Begriffe des Rechts, welcher der Wissenschaft unentbehrlich ist, — das eine, das sich als praktische Triebfeder der Handlung nicht zergliedern läßt, mit dem andern, der, als wissenschaftliches Prinzip, vollendete Zergliederung voraussetzt, vermengt. Allein dieses Unwesen der Popularphilosophie bekümmert mich nur insofern, als es eine Folge derjenigen Anarchie unter den Selbstdenkern ist, die von den meisten unter ihnen für das Kennzeichen und die Schutzwehr ihrer Freiheit gehalten wird, die aber, in meinen Augen wenigstens, als die Folge des Mangels allgemeingeltender Prinzipien, die Freiheit der Vernunft mit dem, wodurch alle Freiheit untergraben wird — mit der Gesetzlosigkeit verwechselt hat. Die Popularphilosophen haben aufgehört den eigentlichen Selbstdenkern nachzubeten, weil sie bei der aufs äußerste getriebenen Uneinigkeit unter denselben nicht mehr wußten, was sie nachzubeten hatten. Sie halten sich an das Gefühl des Rechts, weil die Mangelhaftigkeit jedes von irgendeinem Selbstdenker aufgestellten Begriffes von mehreren anderen seinesgleichen so augenscheinlich dargetan ist. Möchten sie sich doch mit diesem Gefühle, das, wo es sich wirklich äußert, auch wirklich untrüglich ist, behelfen, wenn es anders nur möglich wäre, auf dem Gebiete der Wissenschaft sich eines Gefühls zu bedienen, ohne den Gegenstand desselben zu denken, das heißt durch Begriffe vorzustellen.

Bei dem gegenwärtigen Zustande unserer moralischen, wissenschaftlichen und politischen Kultur könnte dem verkannten und gemißbrauchten positiven Rechte einstweilen

kein wichtigerer Dienst geleistet werden, als wenn die Überzeugung: „daß es den Juristen sowohl als den Philosophen an einem gehörig bestimmten Begriffe von demselben gefehlt habe,“ einleuchtend begründet, belebt und verbreitet würde. Denn außerdem, daß sich nicht erwarten läßt, daß man sich um etwas bemühen werde, was man bereits zu besitzen glaubt, ist auch schon durch diese Überzeugung die Realität des positiven Rechtes, wenigstens gegen diejenigen Vorwürfe gerettet, denen dasselbe in der Form, in welcher es von den Juristen bisher bearbeitet und von den Philosophen vernachlässigt wurde, ausgesetzt war. Die Gründe aus denen ich diese Überzeugung herzuleiten versucht habe, treten übrigens der Ehre der verdienstvollen Selbstdenker unter den bisherigen Juristen, Lehrern des Naturrechtes, und Philosophen so wenig zu nahe, daß diese vielmehr vollkommen durch sie gerechtfertigt werden. Der positive Rechtsgelehrte, der bisher unter den vorhandenen Begriffen vom positiven und natürlichen Rechte denjenigen wählte, der ihm der bestimmteste schien, hat keine Ursache sich darüber zu schämen, daß sein Begriff nicht durchgängig bestimmt ist. Er mußte sich an dasjenige halten, was ihm die philosophische Rechtswissenschaft vorgearbeitet hat, und konnte keinen vollkommeneren Begriff von den Objekten seiner Wissenschaft erringen, als die philosophierende Vernunft bisher errungen hat. Dies gilt auch von den bisherigen Bearbeitern des Naturrechtes. Die durchgängige Bestimmtheit der höheren Begriffe, die von dem Begriffe dieses Rechts und des Rechts überhaupt vorausgesetzt werden, liegt außer dem Gebiete ihrer Wissenschaft, und hängt von der auf allgemeingeltenden letzten Grundsätzen feststehenden praktischen Elementarphilosophie ab. Der Mangel an dieser letztern fällt endlich keineswegs den großen Männern zur Last, welche bisher die Fundamente des philosophischen Wissens bearbeitet haben;

indem diesem Mangel nur durch einen Fortschritt der philosophierenden Vernunft abgeholfen werden konnte, der nicht ohne die Vorarbeiten jener Männer, und nicht ohne die bisherigen Schicksale der Philosophie möglich war. Der durchgängig bestimmte Begriff des positiven Rechtes setzt eine Reformation der Philosophie voraus, welche durch die größte Revolution, die je im menschlichen Geiste vorgegangen ist, vermittels der Entdeckung und Anerkennung allgemeingeltender Prinzipien der Anarchie unter den Selbstdenkern ein Ende machen muß; — eine Reformation, welche alle bisherigen Parteien empören, und alle Kräfte derselben zur Verteidigung der bisherigen Vorstellungsarten auffordern muß; eine Reformation also, welche viel Kampf und davon unzertrennliche Staubwolken veranlassen muß, die sich nur mit der Zeit verlieren können. Sie begreifen daher leicht, lieber Freund, warum ich den durchgängig bestimmten Begriff des positiven Rechts, auch wenn ich ihn (welches noch lange nicht der Fall ist) selbst errungen hätte, noch nicht mit Erfolg aufstellen könnte; und warum ich mich auch in dem folgenden Briefe begnügen muß, erstens über den wesentlichen Unterschied, zweitens über den wesentlichen Zusammenhang zwischen dem positiven Rechte und dem sogenannten natürlichen, bloße, aber wie ich hoffe, verständliche, Winke zu geben.

Fünfter Brief

über die künftige Einhelligkeit zwischen der moralischen und politischen Gesetzgebung und zwischen der natürlichen und positiven Rechtswissenschaft

Die Wirklichkeit des von unserer bisherigen Philosophie teils geleugneten, teils verkannten uneigennützigen Triebes in der menschlichen Natur, und sein

Verhältnis zu dem längst und allgemein anerkannten eigennützigen, ergibt sich aus der durch Kant zuerst vorgenommenen Zergliederung der ursprünglichen, aller Erfahrung vorhergehenden und zugrunde liegenden Vermögen des menschlichen Geistes. Allein da die Widersinnigkeit dieses uneigennützigen Triebes und der von ihm unzertrennlichen Freiheit für die meisten Philosophen unserer Zeit ausgemacht ist: so ist auch die ganze Kantische Philosophie in den Augen dieser Philosophen durch eben dasselbe Resultat widerlegt, welches ihr zur höchsten Empfehlung dienen sollte. Die Geschichte der Philosophie lehrt zwar durch unzählige Beispiele, daß neuentdeckte Wahrheiten in eben dem Verhältnisse, als sie sich von den herrschenden Vorurteilen weiter entfernten, und, um verstanden zu werden, ungewöhnlichere Geisteskräfte voraussetzten, auch weniger verstanden und allgemeiner als Ungereimtheiten verschrien wurden, während wirkliche Ungereimtheiten für ausgemachte Wahrheiten galten. Allein ich kann und will hieraus kein günstiges Vorurteil für den erwähnten uneigennützigen Trieb gezogen wissen, indem ich denselben als eine bloße Hypothese bei der angekündigten Erörterung voraussetze. Wenn es mir auf diese Weise gelingt, das eigentliche und einzig mögliche Verhältnis zwischen dem natürlichen und positiven Rechte zu finden, so wird aus demselben von selbst einleuchten, wie es zuging, daß dasselbe bisher von den Philosophen nicht weniger als von den Juristen verkannt wurde; und daß bald der Unterschied zwischen dem natürlichen und positiven Rechte in eine Entgegensetzung durch Widerspruch, bald der Zusammenhang zwischen beiden in eine Verwechselung ausartete.

Der bestimmtere Begriff von Recht und Gerechtigkeit, der mich durch diese beiden Klippen hindurchgeführt hat, läßt sich nur aus dem uneigen-

nützigen Triebe und dem Verhältnisse desselben zum eigennützigen ableiten.

Gibt es in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur neben dem eigennützigen Triebe, der als Instinkt von den sinnlichen Bedürfnissen und Eindrücken abhängt, einen von beiden und von aller Lust und Unlust unabhängigen, und insofern uneigennützigen Trieb, der nichts als Gesetzmäßigkeit um ihrer selbst willen zum Objekt hat, und eben dasselbe ist, wovon ich in meinem vorletzten Briefe unter dem Namen der praktischen Vernunft gesprochen habe: — dann ist das Rechtmäßige, an und für sich selbst, von dem Nützlichen überhaupt, und folglich auch sogar von dem Gemeinnützigen wesentlich verschieden; und es ergibt sich, daß das Gemeinnützige, ungeachtet es sowohl im natürlichen als positiven Rechte mit dem Rechtmäßigen verknüpft ist*), gleichwohl ganz verschiedene Anlagen im menschlichen Geiste voraussetze, und nach ganz verschiedenen Prinzipien beurteilt werden müsse. Bei der Beurteilung des bloßen Rechtes hat die Vernunft die Forderung ihres eigenen Triebes, der nur durch Handeln nach ihrem eigenen Gesetze befriedigt wird — bei der Beurteilung des Nutzens hingegen die Forderung eines von dem ihrigen verschiedenen Triebes vor Augen, der nur durch etwas Gegebenes befriedigt werden kann, und den sie, als Denkkraft, nach Maßgabe äußerer, nur in der Erfahrung vorkommender Umstände, zu seinem eigenen Vorteile leitet. Im ersten Falle wirkt sie als die für und durch sich selbst geschäftige, folglich als handelnde (praktische) — im zweiten hingegen nur als die für und durch den eigennützigen Trieb

*) Das Rechtmäßige ist immer gemeinnützig, aber das Gemeinnützige nicht immer rechtmäßig. Die Geschichte läßt uns in mancher höchst ungerechten Handlung eine sehr gemeinnützige Begebenheit wahrnehmen.

beschäftigte denkende (theoretische) Vernunft. Beim bloßen Rechte ist ihre Vorschrift ein Gesetz, dem sich der eigennützige Trieb unterwerfen soll; beim bloßen Nutzen ist ihre Vorschrift eine Regel, die nur durch den eigennützigen Trieb die Sanktion der Notwendigkeit erhält.

Dieser wesentliche Unterschied zwischen der Beherrschung des eigennützigen Triebes durch Sittlichkeit, und der Leitung desselben durch bloße Klugheit, ist in Rücksicht seiner Folgen (für die Glückseligkeit) nicht weniger als in Rücksicht seiner Gründe, auffallend. Die Sittlichkeit hat nur einen negativen, die Klugheit hingegen, wenn sie vom Glücke unterstützt wird, einen positiven Einfluß auf das Wohlbefinden. Die Übereinstimmung unter den verschiedenen Forderungen des eigennützigen Triebes in der Person und während des Lebens von einem und ebendemselben Menschen, ist, inwiefern sie durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes (durch bloße Sittlichkeit) bestimmt wird, auch nur negativ, besteht in nichts weiter, als in der Abwesenheit des Widerspruchs unter den Neigungen, und bringt nichts anderes als Zufriedenheit (das Glück des Weisen) hervor. Auch die Übereinstimmung zwischen den Forderungen des eigennützigen Triebes in einem Menschen, und den Forderungen ebendesselben Triebes in allen Menschen, oder die Gemeinnützigkeit, ist, inwiefern sie durch das Recht allein bestimmt wird, bloß negativ; sie besteht in nichts weiter, als in der Abwesenheit des Widerspruches zwischen dem Privatinteresse und dem gemeinen Nutzen, und bringt nichts anderes als Unschädlichkeit des Individuums für die Gesellschaft, Sicherheit des Lebens und Eigentums, hervor. Allein auch selbst dieses negative Wohlbefinden erfolgt keineswegs unmittelbar aus der bloßen Rechtmäßigkeit, sondern nur vermittels derjenigen Klugheit, welche die

Angelegenheiten des eigennützigen Triebes insofern besorgt, als sie besorgt werden müssen, wenn der uneigennützige Trieb geltend gemacht werden, und sein Gesetz Anwendung erhalten soll. Diese Klugheit, die, inwiefern sie den eigennützigen Trieb nur um des uneigennützigen willen befriedigt, Weisheit heißt, trägt im Menschen für sein Leben und Eigentum Sorge, nicht weil und inwiefern er beides zur Befriedigung seines Triebes nach Vergnügen, sondern weil und inwiefern er beides zum Rechthandeln bedarf. Sie schont das Leben und Eigentum anderer, nicht weil und inwiefern außerdem das eigene Leben und Eigentum Gefahr läuft, sondern weil und inwiefern der andere auf sein Leben und Eigentum ebendasselbe Recht hat als ich auf das meinige. Diese Klugheit hängt in Rücksicht auf das Sittengesetz, das durch sie seine Anwendung erhält (ausgeführt wird) von dem uneigennützigen, — in Rücksicht auf die Regel der Anwendung jenes Gesetzes aber von dem eigennützigen Triebe, und den Objekten desselben in der Erfahrung ab. Daß ich keinem Menschen Schaden zufügen darf, ist ein Gesetz der Gerechtigkeit, das, von aller Erfahrung unabhängig, in meiner vernünftigen Natur gegründet ist. Worin aber der Schaden bestehe, und wie er vermieden werden könne, ist ein Ausspruch der Klugheit, welche die dazu gehörigen Data nur aus dem eigennützigen Triebe und der Erfahrung schöpfen kann. Hierdurch löst sich das Rätsel von selbst auf: wie alles Recht überhaupt von der Erfahrung unabhängig sein könne, und gleichwohl kein besonderes Recht, dasselbe mag nun natürlich oder positiv heißen, ohne besondere Data der Erfahrung sich denken lasse; und wie die Gerechtigkeit auch bei jedem positiven Gesetze und Rechte ihren Bestimmungsgrund (a priori) lediglich aus der vernünftigen Natur des menschlichen Geistes ziehen, und nichtsdestoweniger nicht einmal ein bloß natürliches Gesetz und Recht,

das mehr als den allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit ausdrückte, ohne aus der Erfahrung zu schöpfen, aufgestellt werden könne. Der Unterschied zwischen dem natürlichen und positiven Rechte besteht daher keineswegs darin, daß das eine seinen Inhalt aus der bloßen Vernunft, das andere aus der Erfahrung herleitet; weil beide nur das allgemeine Gesetz der Gerechtigkeit aus der bloßen Vernunft, die Regel der Anwendung dieses Gesetzes aber nur aus der Erfahrung ziehen können.

Aber worin besteht denn nun der Unterschied zwischen diesen beiden Rechten? Um diese Frage zu beantworten, muß ich vorher den Unterschied und Zusammenhang zwischen Moral und Naturrecht genauer, als wohl bis jetzt noch geschehen ist, zu bestimmen suchen. Ohne hierüber bestimmtere Begriffe vorhergehen zu lassen, wird man das positive Recht von dem Natürlichen immer nur auf Unkosten des in beiden gemeinschaftlichen Ursprungs ihrer Gerechtigkeit unterscheiden können, und das positive Recht durch einen Begriff denken, der den Charakter der Gerechtigkeit ausschließt, und die Philosophen berechtigt, denselben für ihr Naturrecht allein in Anspruch zu nehmen.

Man hat zwar schon eine geraume Zeit her die eigentliche Moral von dem eigentlichen Naturrechte dadurch unterschieden, daß man dieses auf die Zwangspflichten, jenes auf die Gewissenspflichten einschränkte. Allein da man die Quelle der Pflicht überhaupt verkannte, so haben einige jene Unterscheidung so weit getrieben, daß sie allen gemeinschaftlichen Ursprung der beiden Arten von Pflichten leugneten, und mit demselben die Moralität der Zwangspflichten aufhoben; während andere die Zwangspflichten von den Gewissenspflichten ableiteten, und das Naturrecht mehr durch Worte als in der Sache selbst von der Moral unterschieden.

Noch größer ist die Unbestimmtheit, die bei der bis-

herigen Unterscheidung zwischen Gewissensrecht und Zwangsrecht stattfindet; wovon das erstere lediglich der Moral angehören, das letztere ausschließend der Gegenstand des Naturrechts sein sollte. Allein da man von der Quelle des Rechts überhaupt keinen deutlichen Begriff aufzuweisen hatte: so wurde jene Unterscheidung von einigen so weit getrieben, daß aller gemeinschaftliche Ursprung dieser beiden Arten des Rechts, und mit demselben die Moralität des Naturrechts, aufgehoben, und dasselbe zu dem sogenannten Recht des Stärkeren herabgewürdigt wurde; während andere die Zwangsrechte von Gewissensrechten ableiteten, und das Naturrecht eben dadurch mehr dem Ausdruck als dem Begriffe nach von der Moral unterschieden.

Indem ich nun den auf diese Weise gleich verkannten Zusammenhang und Unterschied zwischen Moral und Naturrecht am Leitfaden unseres hypothetisch angenommenen Begriffes von der praktischen Vernunft, oder dem uneigennützigen Triebe, aufsuche, finde ich mich bei meinem Unternehmen auf eine unerwartete Weise durch den Sprachgebrauch unterstützt, der meinen folgenden Erörterungen durch bestätigende Aussprüche des gesunden Menschenverstandes eine Faßlichkeit zu geben verspricht, die ich ihnen durch keine Deutlichkeit der Entwicklung zu verschaffen vermocht hätte.

Ich verstehe unter diesen Aussprüchen Urteile der durch richtige oder vielmehr untrügliche Gefühle geleiteten Vernunft*). Sie

*) Da das moralische Gefühl Wirkung der praktischen Vernunft ist, so ist das Urteil der durchs moralische Gefühl geleiteten Vernunft der einzige Ausspruch des gesunden Menschenverstandes, wobei die Vernunft unfehlbar sich selbst leitet. Der Philosoph, dem es um Wahrheit zu tun ist, hat also vor allem seinen Charakter zu verbessern, wenn er mit Erfolg seine Begriffe berichtigen will. Die Vernunft hat bisher bei ihren philosophischen Vorarbeiten sich selbst durch Begriffe zu leiten ver-

gehen den Urteilen der philosophierenden oder sich selbst durch Begriffe leitenden Vernunft vorher, begleiten dieselben, und berichtigen, läutern und ergänzen die unvollkommenen Begriffe, durch welche diese Vernunft, bevor sie durch eine vollständige Entwicklung der Grundbegriffe mit sich selbst über die letzten Prinzipien einig geworden ist, sich selbst mißleiten müßte. Bis zu dieser Epoche ist die philosophierende Vernunft in ihren Repräsentanten in einem unaufhörlichen Streite begriffen, der in jedem einzelnen Falle, wo es auf Entscheidung ankommt, entweder nur zum Nachteile der Wahrheit, oder nur durch einen Ausspruch des gesunden Menschenverstandes entschieden werden kann, der auf dem Gebiete der Wissenschaft ein Machtspruch ist, und so lange bleiben muß, so lange er kein philosophisch ausgemachtes Kriterium für die Gesundheit seiner Quelle erhalten kann, das heißt bis durch den Besitz einer feststehenden Elementarphilosophie die philosophierende Vernunft mit sich selbst und mit dem gesunden Menschenverstande völlig einverstanden ist. Der Sprachgebrauch gehört in Rücksicht auf das, was in ihm wirklich allgemein geltend ist, unter die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes, deren Leitung sich die philosophierende Vernunft so lange überlassen muß, als sie sich selbst nicht leiten kann. In dem Verhältnisse als sie sich von dem Allgemeingeltenden im Sprachgebrauche entfernt, wird sie mit sich selbst uneiniger; in dem Verhältnisse als sie zu dieser Richtschnur zurückkehrt, — einiger. Die Winke, die ihr der gesunde Menschenverstand durch dieses Orakel gibt, sind oft so sehr in die Augen springend, daß man es sich nur aus

---

sucht, aber nur durch Gefühle wirklich sich selbst geleitet. Je mehr der Philosoph sein moralisches Gefühl übt, desto mehr nähert sich die philosophierende Vernunft in seiner Person der Eintracht mit sich selbst, die zu ihrer Mündigkeit unentbehrlich ist.

der Hitze des Streites erklären kann, wie dieselben von den kämpfenden Philosophen übersehen werden können. Ein sehr auffallendes Beispiel davon ist der Ausdruck: Naturrecht.

So oft das Wort Recht im praktischen Sinne, das heißt in Rücksicht auf den Willen, gebraucht wird, finde ich den gemeinen Sprachgebrauch darüber mit sich selbst einig, durch dasselbe das Moralischmögliche im Gegensatz mit dem Physischmöglichen, das Dürfen in seinem Unterschiede vom bloßen Können zu bezeichnen. Diese Unterscheidung und Entgegensetzung gründet sich, inwiefern sie den Sprachgebrauch für sich hat, keineswegs auf die sittlichen Begriffe, über welche bisher kein Einverständnis vorhanden ist, sondern auf das untrügliche und gleichförmige moralische Gefühl, und gehört durch dasselbe unter die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes. Diesem Ausspruche gemäß muß also nicht nur in der Moral, sondern auch im Naturrechte und in der positiven Jurisprudenz, unter Recht nur das Sittlichmögliche verstanden werden; und zwischen diesen drei Wissenschaften findet ein wesentlicher Zusammenhang statt, inwiefern sie sich mit etwas, das in eigentlicher Bedeutung Recht heißt, beschäftigen.

Allein die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Begriffes von diesem Zusammenhange zwischen Moral und Naturrecht (und durchs Naturrecht auch zwischen Moral und positiven Recht) hängt erstens von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Begriffes vom Recht, (der nicht, wie das Gefühl davon, untrüglich ist,) von der moralischen Möglichkeit, und folglich auch vom Begriffe der Moralität, ab. Nach der Vorstellungsart der Kantischen Philosophie besteht die Moralität in dem Verhältnisse einer Handlung des Willens zum Gesetz der praktischen Vernunft, das heißt in der Übereinstimmung oder dem Widerspruche der Hand-

lung des Willens mit dem durch sich selbst notwendigen Vernunftgesetze. Die Moralität hängt insofern ganz von der Freiheit (nicht der praktischen Vernunft, die nur eine Handlungsweise hat, sondern) des Willens ab, inwiefern das praktische Gesetz nur durch diese Freiheit befolgt oder übertreten werden kann. Inwiefern der Wille frei ist, ist ihm das Befolgen und Übertreten des Sittengesetzes gleich möglich; hierin besteht seine natürliche Freiheit, sein physisches Vermögen. Inwiefern der Wille unter dem Sittengesetze steht, ist ihm nur dasjenige möglich, was diesem Gesetze nicht widerspricht; hierin besteht seine moralische Freiheit, sein moralisches Vermögen, Recht. Diese ist die weitere Bedeutung der moralischen Möglichkeit des Wollens oder des Rechts, worunter sowohl Pflicht als Recht in engerer Bedeutung begriffen ist. Was dem Gesetze nicht widerspricht, und noch dazu durch dasselbe für den Willen das Einzigmögliche, das heißt notwendig ist, heißt Pflicht. Was dem Gesetze nicht widerspricht, aber durch dasselbe für den Willen nicht das Einzigmögliche, nicht notwendig, sondern bloß möglich ist, was also der Wille dem Gesetz unbeschadet tun oder lassen kann, heißt Recht in engerer Bedeutung, in welcher dasselbe die Pflicht nicht unter sich begreift, sondern ihr gegenüber steht. Dieses Recht ist die durchs Gesetz zugestandene und zugesicherte Freiheit des Willens, die moralische Freiheit im engeren Sinne; ein Gut, das der natürlichen Freiheit weit vorzuziehen, und neben der sittlichen Gesinnung das höchste und heiligste ist.

Diesem Begriffe zufolge bedeutet Recht nicht bloß in der Moral, sondern auch im Naturrechte, keineswegs ein physisches Vermögen, oder natürliche Freiheit des Willens, und auch in der positiven Rechtswissenschaft keineswegs bloß dasjenige, was positiven Gesetzen zufolge möglich ist, das worauf keine

Strafe gesetzt ist; auch nicht die Freiheit, die dem Willen durch bloße Zwangsgesetze zugesichert ist. Sowohl das natürliche als das positive Recht sind, inwiefern sie als Arten unter der Gattung Recht stehen, ein moralisches durchs bloße Gesetz der praktischen Vernunft bestimmtes Vermögen, moralische Freiheit des Willens.

Die Richtigkeit des Begriffs von diesem Zusammenhange zwischen Moral, Naturrecht und positivem Rechte hängt zweitens von dem bestimmten Begriffe des Unterschieds zwischen den Objekten dieser drei Wissenschaften ab. Dieser Unterschied besteht in den charakteristischen Merkmalen, wodurch sich das natürliche und positive Recht als Arten sowohl von der Gattung als voneinander selbst unterscheiden. Auch diese Merkmale finde ich durch lehrreiche Winke des Sprachgebrauchs angedeutet. Sollte man es einem bloßen Eigensinne desselben zuschreiben dürfen, daß er weder für die Moral noch für das Naturrecht den Ausdruck: Wissenschaft der Naturpflicht bestimmt hat? Er unterscheidet allgemein zwischen bloß moralischen und bürgerlichen Pflichten, zwischen solchen, die lediglich durch das Sittengesetz, und solchen, die außerdem noch durch positive Gesetze bestimmt werden, und von denen die einen nur die innere Sanktion durch Vernunft, die andern auch noch die äußere durch die Macht der Gesellschaft für sich haben. Dieser Anzeige zufolge ist die Moral die Wissenschaft der sittlichen Gesetzgebung, die positive Jurisprudenz aber die Wissenschaft der positiven Gesetzgebung. Alle Pflichten und Rechte, inwiefern sie durchs Sittengesetz bestimmt werden, folglich insofern auch die Zwangspflichten und Zwangsrechte, gehören in die Moral in dieser Bedeutung*). In engerer Bedeutung

*) Nicht nur das Naturrecht, sondern auch das positive Recht gehört in die Moral in dieser Bedeutung.

begreift die Moral diejenigen Pflichten und Rechte, die durchs Sittengesetz bestimmt werden, insofern sie keine äußere Sanktion haben, die Gewissenspflichten und Gewissensrechte. Die Zwangspflicht hat entweder die bloße Sanktion des Sittengesetzes, ist insofern eine Art von Gewissenspflicht und gehört in die Moral in engerer Bedeutung; oder sie hat die Sanktion des positiven Gesetzes und gehört in die Wissenschaft der positiven Gesetzgebung. Das Naturrecht begreift keine Pflicht (auch die Zwangspflicht nicht), und ist, wie schon sein bloßer Name ankündigt, eine Wissenschaft bloßer Rechte. Es ist merkwürdig, daß die Moral, ungeachtet sie sich ausschließend mit den Pflichten beschäftigt, die keine positive Sanktion haben, gleichwohl nicht Wissenschaft der Naturpflicht heißt. Das Wort Natur, welches im Gegensatz mit der Freiheit physische Gesetzmäßigkeit und unvermeidliche Notwendigkeit ausdrückt, widerspricht insofern dem Begriffe der Pflicht, der die moralische Gesetzmäßigkeit, die Gesetzmäßigkeit, welche die Freiheit nicht aufhebt, eine Notwendigkeit, der sich der Wille seinem physischen Vermögen nach unterwerfen und entziehen kann, bedeutet. Der gesunde Menschenverstand, welcher durch das moralische Gefühl die moralische Notwendigkeit von der physischen, die Pflicht vom Zwang unterscheidet, hat es daher dem Sprachgebrauche unmöglich gemacht, die Worte Natur und Pflicht in einem Ausdruck zu verbinden. Aber eben dieses Gefühl hat es ihm nicht nur gestattet, sondern sogar zum Gesetze gemacht, die Worte Natur und Recht zu verknüpfen, um dadurch das Objekt einer Wissenschaft zu bezeichnen, die von den Wissenschaften der bloß sittlichen Pflichten und Rechte, sowohl als der bürgerlichen wesentlich verschieden sein sollte. Nach dem Sinne des Sprachgebrauchs sollte durch das Wort Naturrecht keineswegs bloß das vom positiven unterschiedene,

das sittliche Zwangsrecht, keineswegs die bloße Sanktion, die der Zwang durchs Sittengesetz erhält, bezeichnet werden. Denn eben derselbe Sprachgebrauch hat das Wort Natur unschicklich gefunden, um bei der Zwangspflicht die Sittlichkeit jener Sanktion anzudeuten. Es sollte also Naturrecht ein Recht anzeigen, das nicht nur von dem positiven, sondern auch von dem durchs bloße Sittengesetz bestimmten, bloß sittlichen Rechte, (auch vom Zwangsrechte, inwiefern dieses zugleich Gewissensrecht ist,) wesentlich verschieden ist; ein Recht, das zwar als solches durch das Sittengesetz, aber als Naturrecht nicht durch dasselbe allein, sondern vermittels der Dazwischenkunft der Natur, oder der physischen Notwendigkeit, bestimmt wird. Wie ist nun ein solches Recht denkbar? Wie kann aus physischer Notwendigkeit ein moralisches Vermögen, eine durch das Sittengesetz bestimmte Freiheit des Willens entstehen. Unsere Hypothese gibt hierüber folgenden Aufschluß.

Jeder Mensch steht, inwiefern er Willen hat, unter keinem anderen Gesetze, als dem der praktischen Vernunft, das seine Freiheit nicht aufhebt, weil er dieses Gesetz nur frei beobachten kann, und weil daher seine Freiheit durch dasselbe sich selbst beschränkt. Während der Mensch in Rücksicht auf sein (unwillkürliches) Begehren bloßen Naturgesetzen unterworfen ist, ist er in Rücksicht auf die Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Forderungen dieses Begehrens, soweit dieselbe von seinem Willen abhängt, keinem anderen Gesetze untergeordnet, als dem Sittengesetze, welches das einzige Gesetz des Willens und der Freiheit ist.

Es ist mir daher, inwiefern ich Mensch bin, durch dieses Gesetz schlechterdings und ohne Ausnahme unmöglich, einen andern Menschen nach bloßen Gesetzen des Begehrens und der physischen Kraft, das

heißt nach bloßen Naturgesetzen, mit Willen zu behandeln. Die Person des anderen, die, wie die meinige, in Rücksicht auf die freiwilligen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen ihres Begehrungsvermögens unter keinem anderen Gesetze als der praktischen Vernunft, dem Gesetze der Freiheit, steht, kann von mir, ohne daß ich diesem Gesetze nicht unmittelbar zuwiderhandle, keineswegs der bloßen Forderung meines unwillkürlichen Begehrens durch meinen Willen unterworfen werden. Die Beschränkung der Willkür eines anderen, die ihm nicht durch das Gesetz der praktischen Vernunft, sondern durch meine bloße Willkür und zur bloßen Befriedigung einer Forderung meines Begehrungsvermögens aufgelegt wird, heißt angreifender Zwang, der schlechterdings und ohne Ausnahme moralisch unmöglich, ungerecht ist. Das Naturrecht kann daher nie das Recht eines angreifenden Zwangs bedeuten.

Aber eben dasselbe Gesetz, das mir den angreifenden Zwang unmöglich macht, macht mir den verteidigenden nicht unmöglich, sondern derselbe wird mir vermittels des ungerechten Angriffs durch das Gesetz möglich. Ich zwinge dann nicht mehr zur Befriedigung meines Begehrens, sondern hindere den andern mich zur Befriedigung des seinigen zu zwingen. Das Sittengesetz gestattet meinem Willen nicht unmittelbar, sondern nur durch Voraussetzung der Tatsache des unrechtmäßigen Zwangs, der mir angetan wird, die Freiheit, mich des Zwangs zu bedienen, um den Zwang abzutreiben. Ich behandle nach dem bloßen Naturgesetz mit Bewilligung des Gesetzes der Freiheit denjenigen, der mich gegen dieses Gesetz nach jenem behandeln will. Dieses Recht nun heißt Naturrecht, insofern ich dasselbe durch den unrechtmäßigen Angriff, und folglich durch das von dem anderen übertretene Sittengesetz erhalte, wodurch dieser insofern seine Unverletzlichkeit gegen mich verwirkt hat —

Es ist nicht Naturrecht, sondern Gewissensrecht, inwiefern der Gebrauch desselben von dem Sittengesetz in meiner Person, von den Aussprüchen meines Gewissens, abhängt. In der letzteren Rücksicht gehört es in die Moral, und nur in der ersteren macht es das Objekt der besonderen Wissenschaft aus, welcher der Sprachgebrauch ausschließend den Namen des Naturrechtes bestimmt hat.

Ich begreife nun auch, warum dieser Sprachgebrauch nicht das Wort Zwangsrecht gewählt hat, um diese Wissenschaft zu bezeichnen. Das Objekt derselben ist keineswegs das Recht zu zwingen überhaupt, und insbesondere keineswegs das Recht zu zwingen, inwiefern es durch das Gewissen des Angegriffenen bestimmt wird, innerliches Recht, Gewissensrecht ist; sondern nur das Zwangsrecht, inwiefern es lediglich von der Handlung des Angreifers abhängt, äußerliches, und darum bloß natürliches Recht ist; ein Recht das, inwiefern es durch den Angriff gegeben ist, auch durch nichts als durch Aufhebung desselben von der Seite des Angreifers, folglich nicht durch das Gewissen des Angegriffenen aufgehoben werden kann; das also durch den Namen Naturrecht nicht nur seine Verschiedenheit, sondern auch seine Unabhängigkeit von dem bloß sitilichen Rechte, dem Gewissensrechte, ankündigt.

Auf diese Weise allein ist mir die Gerechtigkeit, die für mich bisher ein undurchdringliches Geheimnis der menschlichen Natur war, begreiflich geworden. Ich weiß nun erst, warum ich einen anderen Menschen zu meinem bloßen Vorteile nicht zwingen darf, auch wenn ich ihn durch meine physischen Kräfte zwingen könnte; auch wenn mein eigennütziger Trieb diesen Zwang forderte, und die Klugheit selbst nichts dagegen einzuwenden hätte. Ich weiß nun, wie und warum es mir möglich sei, einen solchen mir zugefügten Zwang durch Zwang zurückzutreiben, auch wenn es mir dazu an überlegener physischer

Kraft fehlt; das heißt wie und warum mir mein Recht durch keine Gewalt geraubt werden könne. Ich begreife nun den höchst merkwürdigen, bisher so sehr verkannten Unterschied zwischen körperlicher und geistiger, physischer und moralischer, abhängiger und unabhängiger Kraft meiner Natur, der sich an dem so allgemein gefühlten und so wenig begriffenen Unterschied zwischen Können und Dürfen, zwischen Müssen und Sollen äußert — zwischen dem, was ich durch das Gesetz der Freiheit, dem ich mich selbst unterwerfe, darf und soll, und dem, was ich durch das Gesetz der Notwendigkeit, dem ich durch mein unwillkürliches Begehren unterworfen bin — kann und muß. — Ich begreife endlich auch, wie es ein in gewissen Fällen äußeres Recht für mich geben könne, das selbst dann noch äußeres Recht bleibt, wenn es für mich innerlich Unrecht ist, und warum mich keine menschliche Gewalt abhalten darf, auch gegen mein Gewissen den unrechtmäßigen Zwang durch Zwang abzutreiben, zum Beispiel mich der Gewalt der Gesellschaft zu bedienen, um mein Eigentum dem unrechtmäßigen Besitzer zu entreißen; wie es mit einem Wort ein Recht geben könne, das mir vor dem Richterstuhle der öffentlichen Gerechtigkeit auch dann noch zugesprochen werden muß, wenn es mir vor dem Richterstuhle meines Gewissens abgesprochen ist.

Ich bedarf nun keineswegs der leidigen Hypothese von einem Naturstande, der nie da war, und der nie da sein wird, um mir von demjenigen Zwangsrechte, welches das Objekt des Naturrechts ausmacht, einen bestimmten Begriff zu erringen. Inwiefern alles Recht überhaupt aus dem in der menschlichen Natur gegründeten Verhältnisse der praktischen Vernunft zum Begehrungsvermögen, oder, welches ebensoviel heißt, des eigennützigen Triebes zum uneigennützigen, als den beiden Bestandteilen dieser Natur, erfolgt, insofern ist alles

Recht natürlichen Ursprungs. Verträge und überhaupt alle Tatsachen, durch welche besondere Rechte bestimmt werden, können nur die Materialien herbeischaffen, denen allein der uneigennützige Trieb im menschlichen Geiste das ihm eigentümliche Gepräge der Gerechtigkeit aufdrückt.

Das Naturrecht begreift daher alle äußeren Zwangsrechte ohne Ausnahme, inwiefern sie unter der von der physischen Gewalt der Gesellschaft unabhängigen Sanktion des Sittengesetzes stehen; das positive Recht begreift eben dieselben Rechte und Pflichten, inwiefern sie durch die besagte Gewalt auch noch eine äußere, durch positive Gesetze bestimmte Sanktion erhalten haben. Jedes positive Gesetz hat, inwiefern dasselbe gerecht ist, diese doppelte Sanktion. Durch die eine ist es gerecht, durch die andere positiv; durch die eine ist es natürlich, in der ursprünglichen Kraft der menschlichen Natur gegründet, durch die andere ist es künstlich und der Schwachheit dieser Natur angemessen. In dieser Bedeutung erstreckt sich das Naturrecht so weit, als alle gerechten Gesetze, und die durch dieselben bestimmten Rechte, sie mögen nun positiv sein oder nicht; und das positive Recht schließt in dieser Bedeutung alle ungerechten Gesetze aus, die wirklich die positive Sanktion haben, und begreift alle gerechten noch nicht gegebenen in sich, welche diese Sanktion erst erhalten sollen. Allein in der engeren Bedeutung, in welcher unter dem Naturrecht eine besondere Wissenschaft verstanden wird, begreift dasselbe nur diejenigen Anwendungen des allgemeinen Grundgesetzes des äußeren Rechtes zu zwingen, welche sich aus den bestimmten aber allgemeinen Begriffen von Gesellschaft, bürgerlicher Verbindung, Staat usw. ergeben; während unter positivem Recht, in engerer Bedeutung, der Inbegriff von solchen Gesetzen und Befugnissen verstanden wird, welche durch die Sanktion der

öffentlichen Gewalt, unter dem Namen von Pflichten und Rechten, wirklich feststehen, und insofern keineswegs immer Anwendungen des Grundgesetzes der Gerechtigkeit sind, aber doch immer sein sollten.

Es ist eine allgemein bekannte Tatsache, daß die positive Jurisprudenz lange vor allen Spuren eines wissenschaftlichen Naturrechtes vorhanden war. Es hat gerechte und ungerechte positive Gesetze gegeben, lange bevor sich die Philosophen über den Begriff von Recht untereinander zur Rechenschaft gezogen haben. Dieser unter den Selbstdenkern vom ersten Range noch heutzutage streitige Begriff konnte daher unmöglich der Gerechtigkeit jener Gesetze, als ihr Bestimmungsgrund, vorhergegangen sein; er mußte zum Teil erst von ihnen selbst abgezogen werden. Je weiter man ins Altertum zurückgeht, um unter den historischen Denkmälern die Spuren der Entstehung der positiven Gesetze aufzusuchen, desto einleuchtender wird der Ursprung des positiven Rechtes aus dem durch bloße Klugheit geleiteten eigennützigen Triebe; desto weniger bleibt es einem Zweifel unterworfen, daß man die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit der positiven Gesetze in ihrer Gemeinnützigkeit und Gemeinschädlichkeit aufgesucht, oder vielmehr nur für einen und ebendenselben Charakter guter oder schlimmer Gesetze angesehen habe. So unstreitig nun diese Tatsache ist, so sehr mußte sie bisher mißverstanden werden, und durch ihr Mißverständnis jeden bestimmten Begriff von dem wahren Verhältnisse zwischen dem natürlichen und positiven Rechte unmöglich machen.

Das Gemeinnützige kann seine gesetzliche Sanktion entweder natürlich durch den uneigennützigen, oder künstlich durch den eigennützigen Trieb erhalten. Es kann zwar auch der bloße Eigennutz von gemeinschädlichen Handlungen abhalten: aber er kann es nur in denjenigen Fällen, wo der Privatvorteil des Handelnden durch den gemeinen Nutzen der Gesellschaft nicht ein-

geschränkt, sondern befördert wird. Je seltener nun dergleichen Fälle sind, und je weniger von dem bloßen eigennützigen Triebe der einzelnen Personen freiwillige Opfer zum gemeinen Besten zu erwarten sind, desto mehr sieht sich die Gesellschaft genötigt. die zu ihrer Erhaltung unentbehrlichen Einschränkungen des eigennützigen Triebes der einzelnen Glieder durch Vorschriften zu bestimmen, und diesen Vorschriften durch ihre jedem einzelnen überlegene physische Gewalt die Sanktion des Gesetzes zu geben. Daher die bloße Gemeinnützigkeit eines positiven Gesetzes, inwiefern sie, unabhängig von allem uneigennützigen Triebe, unabhängig vom Gesetz der praktischen Vernunft, durch bloße eigennützige Klugheit bestimmt wird. Allein wenn sich die Gewalt der Gesellschaft in den Händen eines einzigen oder auch mehrerer befindet, welche von derselben einen willkürlichen Gebrauch machen können, so kann diese Gewalt auch solche Vorschriften aufstellen und zu Gesetzen erheben, welche den eigennützigen Trieb der übrigen Glieder der Gesellschaft zum bloßen Vorteil des einzigen oder der mehreren einschränken. Die Beobachtung eines solchen schädlichen Gesetzes wird für die Untertanen nur insofern nützlich, als sie dieselben gegen das größere Übel der Strafe sicher stellt, und kann nur in dem Sinne gemeinnützig heißen, als sie etwa größeren Übeln zuvorkommt, die aus einer Empörung gegen die unterdrückende Regierung erfolgen können.

Ein positives Gesetz kann entweder im gemeinen Nutzen der Gesellschaft, oder im bloßen Privatnutzen der Gewalthaber seinen Entstehungsgrund haben. Im ersten Falle ist das Gesetz, inwiefern es in dem gemeinschaftlichen eigennützigen Triebe aller seinen Grund hat (als gemeinnützig), weder gerecht noch ungerecht; enthält aber den Stoff der Rechtmäßigkeit, bietet dem uneigennützigen Triebe einen Fall an, worauf dessen Gesetz paßt, weckt das sittliche Gefühl, und ent-

hält durch dasselbe die Sanktion der Gerechtigkeit. Im zweiten Falle ist das Gesetz, inwiefern es in dem Privatnutzen des Stärkeren, der dem gemeinen Nutzen widerspricht, seinen Grund hat (als gemeinschädlich), noch so wenig ungerecht, als die Verwüstungen eines Raubtieres in einer Herde Schafe; aber inwiefern dasselbe von einem Wesen herkommt, das unter dem Gesetze des uneigennützigen Triebes steht, empört es das erwachte sittliche Gefühl, und erhält durch dasselbe, und in der letztern Rücksicht allein, den Charakter der Ungerechtigkeit. Auf diese Weise sind freilich die positiven Gesetze, und die durch sie bestimmten Rechte, zuerst durch den bloßen eigennützigen Trieb und durch die mit der Erfahrung heranreifende Klugheit entstanden. Allein wer wird darum ihre Gerechtigkeit aus eben denselben Quellen entspringen lassen?

Der eigennützige Trieb in der menschlichen Natur erwacht vor dem uneigennützigen: die Vernunft ist, als Klugheit, im Dienste des Instinktes geschäftig, bevor sie, als Weisheit, zu gebieten anfängt; und die politische Kultur des menschlichen Geistes geht der moralischen vorher. Bevor die entwickeltere Vernunft anfing sich über das Gefühl von Recht und Unrecht zur Rechenschaft zu ziehen, mußte dieses Gefühl mannigfaltig geübt werden, und bevor dasselbe bis zur Energie einer merklichen Triebfeder in der bürgerlichen Gesetzgebung gedeihen konnte, hatte das bloße Bedürfnis der Gesellschaft durch eigennützige Klugheit positive Gesetze herbeiführen müssen. Allein mit der Überzeugung von der Gemeinnützigkeit dieser Gesetze erwachte, wenn und wo dieselbe stattfand, das Gefühl ihrer Gerechtigkeit. Ungeachtet das Gesetz als positiv nur durch physische Gewalt festgesetzt war, wurde es als gerecht durch das Gesetz der Freiheit bestätigt, und ungeachtet diese moralische Sanktion in Rücksicht auf ihren Grund ein so tiefes Geheimnis geblieben ist, daß sie (und zwar von Philosophen und

Rechtslehrern) sehr oft mit der positiven verwechselt wurde, so ist sie doch darum nicht weniger immer vorhanden und geschäftig gewesen, ja sie ist in Rücksicht auf ihre Äußerung im moralischen Gefühle, an der Vorstellungsart auch des gemeinsten Mannes, in unseren Zeiten — so wie der Gesetzgeber und Stifter der Staaten in den ältesten Zeiten, auffallend sichtbar.

Es bedurfte eben nicht einer sehr langwierigen Erfahrung im geselligen Leben, um in dem menschlichen Geiste denjenigen Grad von Klugheit zu entwickeln, der dazu nötig ist, um die Sicherheit des Lebens und Eigentums zum Gegenstand positiver Gesetze zu machen. Die Gemeinschädlichkeit der Handlungen, welche durch diese Gesetze verboten wurden, mußte sich auch dem gemeinsten Verstande aufdringen, und den uneigennützigen Trieb in ihm auffordern, diesen Verboten die Sanktion seines Gesetzes zu erteilen. Allein alle Erfahrungen aller Zeiten und Völker haben bisher nicht zugereicht, um den menschlichen Geist bis zu dem Grad politischer Weisheit (worunter ich hier keineswegs die schlaue aber armselige Kunst der sogenannten Kabinette verstanden wissen will) zu erheben, auf welchem er sich befinden muß, wenn er Staatsverfassungen und Regierungsformen mehr auf Grundsätze der durch Erfahrung erprobten und allgemein anerkannten Gemeinnützigkeit, als auf solche Tatsachen gründen soll, die bald ein günstiger, bald ungünstiger Zufall aufstellt, und der Stärkere im Staate zu seinem Vorteil und zum Nachteil seiner Nachbarn benutzt — wenn politische Klugheit zu derjenigen politischen Gerechtigkeit reifen soll, von welcher bisher, außer den Kriegsmanifesten, die im Grunde die bittersten Satiren, und einigen philosophischen Traktaten, die nicht viel mehr als deklamatorische Lobreden auf sie sind, kaum die Rede war. Der Unterschied zwischen den bürgerlichen und den im engeren Sinne politischen Gesetzen ist sehr wesentlich. Die bürgerlichen

müssen, inwiefern sie gerecht sein sollen, die Erhaltung des Staats nur durch die Sicherheit seiner einzelnen Glieder beabsichtigen. Ihre Gemeinnützigkeit erfolgt aus dem Nutzen eines jeden einzelnen, der durch sie gegen ungerechten Zwang geschützt wird, und ist insofern keiner Veränderung, keinem Zweifel, keiner Ausnahme unterworfen. Die politischen hingegen müssen, inwiefern sie gerecht sein sollen, den Vorteil der einzelnen durch das Wohl des Staates beabsichtigen. Ihre Gemeinnützigkeit hängt daher von der größeren oder kleineren Entfernung einer Staatsverfassung von dem nie völlig erreichbaren Ideale eines vollkommenen Staates ab, in welchem die höchste Gewalt in den Händen, denen sie anvertraut ist, keinen andern als einen gemeinnützigen Gebrauch zuläßt. Die politischen Gesetze bestehen nur in einigen wenigen Staaten in ausdrücklichen durch Verträge festgesetzten Grenzbestimmungen der gegenseitigen Pflichten zwischen Regenten und Untertanen. In den meisten übrigen kann man sich unter denselben nichts als die feststehende Regierungsform denken, die ohne Verträge, durch bloße Gewalt eingeführt, und durch Besitz und Gewohnheit festgehalten ist. Was ist da natürlicher, als daß sie mehr für den Privatvorteil der Gewalthaber, als für den allgemeinen Nutzen berechnet sind? Da die Gemeinnützigkeit einer jeden auch durch Verträge bestimmten Staatsverfassung von unzähligen der Vernunft ganz fremden Tatsachen und zufälligen Begebenheiten abhängt, so sind alle bloß politischen Prinzipien unzähligen Ausnahmen, Zweifeln und Veränderungen unterworfen. Daher kommt es, daß der gemeine Menschenverstand, welcher die Gemeinnützigkeit bürgerlicher Gesetze so leicht anerkennt, und der Sanktion des moralischen Gefühls unterwirft, die Gemeinnützigkeit und Gerechtigkeit der politischen, so selten richtig zu beurteilen vermag, und daß sich die philosophierende Vernunft bisher fast

noch nie mit Staatsverbesserungen beschäftigte, ohne entweder die Gerechtigkeit einer politischen Einrichtung der Gemeinnützigkeit, oder diese jener aufzuopfern. Daher kommt es, daß die politische Rechtswissenschaft so weit hinter der bürgerlichen zurückgeblieben ist, daß wir keine politische Rechtspflege haben, und die Entscheidung politischer Rechtsangelegenheiten Kriegen und Revolutionen, oder welches ebensoviel ist, dem Zufalle überlassen müssen.

Da der bloße eigennützige Trieb dem positiven Gesetze sich nur insofern in allen Fällen unterwirft, als er durch die Gewalt der Gesellschaft dazu gezwungen wird, so hängt die positive Sanktion dieses Gesetzes von den Mitteln ab, durch welche die Macht der Gesellschaft zu einem Ganzen vereinigt wird. Es ist ungereimt, den Ursprung dieser Vereinigung, ohne welche sich kein Staat denken läßt, und folglich den Entstehungsgrund des Staates, in dem sogenannten gesellschaftlichen Vertrag aufsuchen zu wollen, nachdem so viele Jahrtausende der nur im Schoße der bürgerlichen Gesellschaft möglichen Kultur noch nicht vermocht haben, auch nur ein einziges Volk zu dem Grade von Aufklärung zu erheben, den die zur Festsetzung der Bedingungen jenes Vertrags nötige Übereinstimmung aller zu einem wahrhaft allgemeinen Willen voraussetzen würde. Bei der unumschränkten Monarchie und Aristokratie, wo sich die gesetzgebende und ausübende Gewalt in einer und ebenderselben Hand befindet, ist der Regent stärker als die ganze Gesellschaft, an deren Spitze er steht. Diese überwiegende Gewalt kann er weder einem ausdrücklichen noch einem stillschweigenden Vertrage, er kann sie dem Zufalle zu verdanken haben, der, im Gegensatz mit der bei der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft noch ganz unentwickelten Vernunft, als der wahre Stifter der unumschränkten Gewalt anzusehen ist.

Ich setze hier die Naturnotwendigkeit dem sich selbst durch Vernunft lenkenden Willen entgegen, und nenne jede Begebenheit, welche nicht durch diesen Willen veranstaltet worden ist, Zufall. Je weiter man die Geschichte der Staaten ins hohe Altertum hinauf verfolgt, desto mehr verschwinden in derselben die Spuren von dem Anteil, den die Vernunft in späteren Zeiten immer mehr und mehr an der Gründung und Befestigung der Staaten zu erringen anfing, desto ausschließender und auffallender ist die Zusammenwirkung lediglich äußerer Umstände und Schicksale auf die Formen der bürgerlichen Gesellschaften, desto sichtbarer ist die physische Gewalt des Stärkeren, als die vornehmste Triebfeder der politischen Maschine.

Wenn man alles, was nicht durch die menschliche Vernunft zustande kam, auf die Rechnung der göttlichen setzt, und an der Stelle des Zufalls den Willen der Gottheit zu denken gewohnt ist, so muß man freilich den Ursprung der uneingeschränkten obrigkeitlichen Gewalt in der Gottheit aufsuchen, und das durch bloße Gesetze der Naturnotwendigkeit beschränkte Vermögen eines Regenten, wenn es anders einmal ein Recht heißen soll, ein göttliches Recht nennen. Despotengewalt war der Gründung und Befestigung der Staaten unentbehrlich, und insofern erkenne ich sie für eine wohltätige Erziehungsanstalt der Menschheit.

Inwiefern die Macht der Gesellschaft nur durch den Zufall in die Hände eines einzigen oder einiger gelegt ist, insofern ist der Regent bei dem Gebrauch dieser Macht, die er für sein Eigentum ansieht, durch kein anderes Gesetz als durch dasjenige eingeschränkt, das ihm sein eigennütziger Trieb vermittels seiner Klugheit vorschreibt. Insofern werden auch die von dem Regenten aufgestellten politischen Gesetze das Gepräge des eigennützigen Triebes an sich haben; sie werden auf Erhaltung und Vermehrung der willkürlichen Gewalt abzwecken,

und Pflichten der Untertanen gegen den Regenten bestimmen, ohne von Pflichten des Regenten gegen die Untertanen Erwähnung zu tun. Nur ein solcher Despotismus konnte den Grund zu der politischen Kultur legen, die der moralischen vorhergehen mußte. Man muß auch nicht vergessen, daß die Despoten anfangs keine anderen Rechte der Menschheit in Beschlag genommen haben, als solche, welche die Menschen weder kannten noch gebrauchen konnten.

Da sich die bloße Klugheit mit dem eigennützigen, Weisheit aber nur mit dem uneigennützigen Triebe entwickelt, so ist nichts natürlicher, als daß die Despoten und ihre Genossen unter allen Menschen, die ersten klug, und die letzten weise werden müssen. Allein durch eben diese Klugheit, die sie, im ganzen genommen, auf ihre eigenen Kosten nicht weniger als auf die Kosten der Untertanen erringen müssen, sind sie, wider oder wenigstens ohne ihren Willen, Erzieher und Wohltäter der Menschheit geworden.

Da die höchste Gewalt bei jedem positiven Gesetze vorausgesetzt wird, so kann dieselbe unter keinem solchen Gesetze stehen. Sie hat also kein anderes Gesetz über sich, als das ihr von außen durch die Naturnotwendigkeit vermittels der Klugheit, oder von innen durch Sittlichkeit vorgeschrieben wird. Wenn daher der Regent durch positive Gesetze eingeschränkt ist, so ist dieses ein Zeichen, daß die höchste Gewalt geteilt ist. Die positive Verbindlichkeit, die nur von der zwingenden Gewalt abhängt, kann demjenigen nicht aufgelegt werden, der alle Gewalt in seinen Händen hat. Wenn also eine eingeschränkte Regierung nicht entweder in Anarchie oder Despotismus ausarten soll, so muß die Gewalt des Regenten mit derjenigen, welche den Untertanen vorbehalten bleibt, im Gleichgewichte stehen. Dieses Gleichgewicht kann durch kein positives Gesetz festgehalten werden, auch nicht durch was immer für einen Vertrag, der

vermittels der Sanktion einer unwiderstehlichen Gewalt verbürgt würde. Es kann nur allein durch solche, dem Vertrag günstige, äußere Umstände, welche beide Parteien durch ihren eigenen Vorteil an das politische Gesetz fesseln, emporgehalten, oder inwiefern diese Umstände und ihr Einfluß auf den eigennützigen Trieb veränderlich sind — durch nichts als die gemeinschaftliche Anerkennung des Gesetzes der Uneigennützigkeit, das heißt, durch Gerechtigkeit, gesichert werden.

In der vollkommensten Staatsverfassung, welche die Welt bis jetzt aufzuweisen hatte, in der engländischen, ist die Monarchie dadurch beschränkt, daß die höchste Gewalt zwischen dem Könige und der Nation, oder eigentlicher zwischen den erblichen und den gewählten Repräsentanten der Nation, geteilt ist. Das Gleichgewicht zwischen diesen beiden Mächten ist freilich durch Gesetze bestimmt, an welche beide Parteien gebunden sind. Aber was bindet sie an dieselbe? Da sich die gesamte Macht der Nation in ihren Händen befindet, so haben sie keine Gewalt über sich, durch welche sie zur Handhabung der Konstitution gezwungen werden könnten. Die Gesetze, die dieser Konstitution zugrunde liegen, haben also keine Sanktion der höchsten Gewalt, und sind folglich keine eigentlichen positiven Gesetze. In der Tat suchen die Staatskundigen die politische Sanktion, durch welche das Gleichgewicht der beiden Mächte gesichert wird, lediglich in dem entgegengesetzten Interesse der beiden Parteien auf, durch welches jede derselben, auf die Erhaltung der ihr eingeräumten Gewalt eifersüchtig, die andere innerhalb der gesetzlichen Schranken zu erhalten aufgefordert wird. Die Handhabung der Gesetze, durch welche die Grenzen der beiderseitigen Gewalt bestimmt sind, ist insofern eine bloße Folge der Furcht oder des Zwangs zwischen den beiden Parteien, die durch einen entgegengesetzten Eigennutz in einem unaufhörlichen Streite erhalten werden, der sich

früher oder später, durch allerlei zufällige äußere Veranlassungen, mit der Unterjochung der einen Partei, und dem Untergange der Konstitution endigen kann. Inwiefern ein politisches Gesetz, oder auch der Inbegriff aller politischen Gesetze eines Staates, die Konstitution, keine andere Sanktion als die des Eigennutzes der geteilten, und durch entgegengesetztes Interesse im Gleichgewichte erhaltenen Mächte hat, insofern fehlt es ihm an der Festigkeit, Dauerhaftigkeit und Unwiderstehlichkeit, die den Charakter eines durch moralische und physische Sanktion feststehenden positiven Gesetzes ausmacht. Hume getraut sich aus diesen Gründen seiner vaterländischen Konstitution nichts weniger als eine ewige Dauer zu versprechen*).

Nichtsdestoweniger besteht die Staatskunst (die nie zur eigentlichen Wissenschaft werden kann, obwohl sie solche Wissenschaften voraussetzt) in der Geschicklichkeit, die in der Natur einer gegebenen bürgerlichen Gesellschaft gegründeten, einander entgegengesetzten Interessen, zwischen Ständen, Klassen usw. so zu verbinden, daß sie einander nicht zum Untergange des Ganzen aufreiben, sondern zum Vorteile desselben einschränken. In dieser Rücksicht muß der politische Gesetzgeber (der Stifter oder Verbesserer einer Staatsverfassung) wie der bürgerliche, geradeso zu Werke gehen, als ob seine Untertanen, mit deren eigennützigen Triebe er es zunächst zu tun hat, keinen anderen als diesen, er selbst aber keinen anderen als den uneigennützigen hätte.

Ich sage, er muß so zu Werke gehen, als ob er für seine Person keinen andern Trieb hätte als den uneigennützigen. Denn außerdem wird aus dem noch so künstlichen Spiele der sich einander einschränkenden bloß eigennützigen Triebfedern nur die Erhaltung der Regierungsform und des Vorteils der Regie-

*) Essays T. I. The VII Essay. The British Government.

renden, nicht die Erhaltung und das Wohl des Staates, oder der ganzen bürgerlichen Gesellschaft, erfolgen können. Das Interesse der Regenten ist außer dem nur zufälligerweise und nur in gewissen Rücksichten mit dem Interesse der Regierten verknüpft, und die Politik ist nichts, als die ebenso verächtliche als verderbliche Kunst, den größeren Teil der Menschen in den Fesseln des kleineren zu erhalten. Wem fällt hier nicht die vorige Konstitution der sogenannten Republik Polen ein, in welcher alle gesetzlichen gegenseitigen Einschränkungen der Teilnehmer an der höchsten Gewalt darauf hinausliefen, dem Adel seine unglückliche Tyrannengewalt über Bürger und Bauern zuzusichern?

Die politischen Gesetze sind unklug, wenn sie nicht den Eigennutz der Teilnehmer an der höchsten Gewalt durch sich selbst einschränken. Aber dadurch, daß sie diese Bedingung erfüllen, sind sie noch keineswegs gerecht. Den Charakter der Gerechtigkeit erhalten sie nur dadurch, daß sie die einzelnen Glieder der Regierung nicht bloß durch ihren Privatvorteil interessieren, sondern durch das gemeine Beste, auch ohne alle Rücksicht auf Privatvorteil, verpflichten. Sie sind ungerecht, inwiefern sie den Untertanen zur bloßen Befriedigung des eigennützigen Triebes der Regenten Zwang auflegen.

Da die Gemeinnützigkeit der politischen Gesetze durch Klugheit erzielt werden muß, diese aber von der Erfahrung abhängt; so begreift es sich, daß eben dasselbe politische Gesetz, das unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Umständen (zum Beispiel auf einem niedrigen Grade der Kultur eines Volkes) gemeinnützig und insofern nicht ungerecht war, in der Folge, unter anderen Umständen und bei einem höheren Grade der Kultur, gemeinschädlich und ungerecht werden kann.

So groß und wichtig aber auch die Rolle sein mag, die in Rücksicht auf die Data der Erfahrung dem Zufalle, und in Rücksicht auf den Zufall der Klug-

heit überlassen bleiben muß, so ist doch die Unentbehrlichkeit des uneigennützigen Triebes durch das Gesetz der Gerechtigkeit nicht geringer, wenn die politischen Gesetze gemeinnützig werden sollen. Eine Staatsverfassung, in welcher durch bloße politische Kunst gegen alle Kollisionen zwischen dem Eigennutz der Regenten und dem gemeinen Besten gesorgt ist, ist und bleibt ein unerreichbares Ideal; und es gibt eben darum keine völlig sichere Schutzwehre der Menschheit gegen Unterdrückung als die Anerkennung der Gerechtigkeit.

Der Einfluß der moralischen Gesinnung auf Staatsverfassung und Staatsverwaltung bleibt so lange dem Zufalle überlassen, als die Quelle der Gerechtigkeit teils ein völliges Geheimnis, teils unter den Selbstdenkern und Lenkern des Geistes der Nationen streitig ist. Die Vernunft räumt offenbar dem Zufalle zuviel ein, wenn sie nicht genau die verschiedenen Triebfedern, die beim Wohl des Staates zusammen zu wirken haben, voneinander zu unterscheiden, wenn sie nicht anzugeben weiß, was der Zufall, d. h. das von ihr ganz unabhängige Schicksal, was die Klugheit, und was die Weisheit beizutragen haben; und wenn sie fortfährt (was sie während des Zustandes ihrer Unmündigkeit nicht wohl lassen konnte), das Gesetz ihrer eigenen freien Wirkung, ihrer Autonomie, sich aus den Gesetzen der Naturnotwendigkeit, des Zwangs und des Instinktes zu erklären.

Sechster Brief

Versuch einer neuen Darstellung der Grundbegriffe und Grundsätze der Moral und des Naturrechts

Mit Vergnügen sehe ich aus Ihrer Antwort auf meine vier letzten Briefe, daß wir uns in unseren Überzeugungen so nahe gekommen sind, als ich es von den bloßen Winken, die ich Ihnen bisher zu geben vermochte, nur immer erwarten konnte. Sie räumen mir ein, daß

sich die zum Wohlstande und zur Veredlung der Menschheit unentbehrliche Einhelligkeit zwischen der moralischen und der positiven Gesetzgebung, und zwischen den Wissenschaften der natürlichen und der positiven Rechte nur insofern erwarten lasse, als die philosophierende Vernunft über die Grundbegriffe und Grundsätze des Naturrechts mit sich selbst einig werden kann, oder, welches ebensoviel heißt, als die Selbstdenker *durchgängig bestimmte Grundbegriffe*, aus denen sich allein *allgemeingeltende Grundsätze* ergeben können, erringen dürften. Sie gestehen auch, in den, diese Grundbegriffe betreffenden Resultaten der *Kantischen Philosophie* größere Bestimmtheit und einige neue *Vereinigungspunkte* angetroffen zu haben, auf welche sich das Wahre, das in den bisherigen einander widerstreitenden Vorstellungsarten enthalten war, zurückführen, und von denen sich die Aufhebung wichtiger Mißverständnisse erwarten lasse. Sie geben zu, daß die philosophierende Vernunft durch *Kant* neue und sehr beträchtliche Fortschritte zu ihrem Ziele getan habe. Allein Sie behaupten, daß dieses Ziel nur durch eine *Annäherung* ins Unendliche erreichbar wäre; daß die Grundbegriffe, über welche sich die Selbstdenker künftig vereinigen dürften, zwar bestimmter als alle bisherigen, aber keineswegs *durchgängig bestimmt* sein würden; daß das Einverständnis derselben nur die Vertilgung gewisser Vorurteile, die durch die unbestimmteren Grundbegriffe zum Vorteil der moralischen Kultur unterhalten wurden, betreffen, keineswegs aber in der Eintracht über die *letzten* Prinzipien bestehen könne; daß es, mit einem Worte, zwar weniger unrichtige und einander weniger widersprechende, aber niemals *ganz wahre* und *allgemeingeltende erste Grundsätze* geben werde.

Ich gestehe Ihnen, daß ich das Gegenteil nicht etwa bloß hoffe, sondern daß ich völlig überzeugt bin, daß es

über kurz oder lang unausbleiblich erfolgen müsse. Diese Überzeugung müßte mich freilich in den Augen der bisherigen Philosophen von Profession lächerlich machen, die in Rücksicht auf die Grundbegriffe der Moral und des Naturrechtes fast über keinen anderen Punkt einig sind, als daß sich mit denselben keine wesentlichen Verbesserungen vornehmen lassen. Darüber sind die Skeptiker, welche die Erweislichkeit der Wahrheit überhaupt leugnen, und eben darum auch durchgängig bestimmte Grundbegriffe für unmöglich halten, mit den Dogmatikern einig, welche diese Begriffe bereits zu besitzen glauben. Indem die einen dafür halten, daß sich über diese wichtige Angelegenheit nichts Wahres, die anderen, — daß sich über dieselbe nichts Neues sagen lasse, helfen sie, soviel an ihnen liegt, die von ihnen behauptete Unverbesserlichkeit in der Sache selbst bewirken. Sie hingegen, lieber Freund, gehören zu keiner dieser Parteien, indem Sie Ihre Meinung von der Unmöglichkeit eines künftigen Einverständnisses der Selbstdenker über letzte Grundsätze auf die ins Unendliche fortschreitende Verbesserlichkeit der Begriffe gründen, die, wie Sie sich ausdrücken, „einerseits von der menschlichen Perfektibilität unzertrennlich ist, andererseits aber sich mit keinem vollendeten Begriffe, von was immer für einer Art, verträgt".

Allein sollten sich nicht Wissenschaften denken lassen, bei denen sich jenes Fortschreiten mit durchgängig bestimmten und insofern vollendeten Grundbegriffen nicht nur verträgt, sondern auch sogar ohne dieselben unmöglich ist? Hat nicht die Logik einige Begriffe und Regeln aufzuweisen, die sich durch das Einverständnis der Selbstdenker über dieselben in der Eigenschaft durchgängiger Bestimmtheit ankündigen, und diesem Teile der Philosophie den Charakter eigentlicher Wissenschaft zusichern, den die Metaphysik, die Moral und das Naturrecht lediglich durch die Vieldeutigkeit ihrer Grundbegriffe,

und den davon unzertrennlichen Mangel an allgemeingeltenden Grundsätzen bisher entbehren mußten. Ich glaube daher das Fortschreiten zur Wissenschaft von dem Fortschreiten in der Wissenschaft unterscheiden zu müssen. Das eine geht den durchgängig bestimmten Grundbegriffen vorher, und führt dieselben allmählich herbei; das andere geht von durchgängig bestimmten Grundbegriffen aus, und ist mit der Anwendung derselben beschäftigt. Das eine ist seiner Natur nach endlich, und muß mit der Entdeckung und Anerkennung der letzten und einzig wahren Prinzipien der Wissenschaft aufhören; das andere ist seiner Natur nach endlos, kann aber nur mit dem Ende des ersten anfangen; mit ihm beginnt der Zustand der eigentlichen Wissenschaft. Während des einen Fortschreitens sind allgemeingeltende Grundsätze unmöglich; das andere ist hingegen selbst nur durch sie möglich. Das eine ist ein Fortschreiten im Meinen, das andere im Wissen. Während des einen gibt es Philosophien, positiv- und negativ-dogmatische, empirische, rationalistische, skeptische — aber keine Philosophie; allerlei Hypothesen der Moral und des Naturrechts, aber keine Wissenschaft von beiden: während des anderen gibt es eine einzige Philosophie ohne Beinamen, die aber eigentliche strenge Wissenschaft ist. Die Epoche des Übergangs von dem einen dieser beiden entgegengesetzten Zustände der philosophierenden Vernunft zum anderen, ist die Epoche der Kantischen oder kritischen Philosophie.

Während des Zeitraums von diesem keineswegs plötzlichen Übergange kann es freilich noch keine Grundsätze geben, die, ich will nicht sagen, zwischen den Gegnern und den Freunden der kritischen Philosophie, sondern auch nur selbst unter den letzteren allgemein gelten könnten. Durch die Vollendung, welche der Empirismus durch Locke, der Rationalismus durch Leib-

nitz, und der Skeptizismus durch Hume erhalten haben, ist das Zurückkommen von den angenommenen Vorstellungsarten dieser Systeme und das Eindringen in den Geist eines ihnen allen widersprechenden neuen Systemes so äußerst schwer geworden, daß es schon aus diesem einzigen Umstande begreiflich genug wird, wie die Anhänger des Kritizismus die Formeln ihres Lehrers nach den verschiedenen Begriffen, die sie zum Studium seiner Werke mit sich gebracht haben, verschiedentlich verstehen und auslegen müssen. Aus der bewunderungswürdigen Vollkommenheit aber, mit welcher das Lehrgebäude der Kritik aus dem Geiste seines großen Urhebers hervorgegangen ist, läßt sich die Tatsache erklären, daß bei weitem der größere Teil seiner Verteidiger bei demselben stehen bleibt, den Kritizismus mit der Philosophie, die durch denselben herbeigeführt werden soll, verwechselt, das Gerüste für das Gebäude selbst ansieht.

Ich bin mit Ihnen völlig einverstanden, lieber Freund, wenn Sie in den, die Moral und das Naturrecht betreffenden, Schriften kritischer Philosophen, die Sie in Ihrem Briefe anführen, Einhelligkeit der Grundsätze und Bestimmtheit der Grundbegriffe vermissen. Allein nicht immer werden die Freunde dieser Philosophie (was in ihren bisherigen Versuchen nicht ganz vermeidlich war) die vorläufigen Begriffe der Kritik für schon vollendete, die Expositionen für Definitionen, und die vorbereitenden Formeln für die aufzusuchenden Grundsätze selbst annehmen, und die Mittelbegriffe, durch welche, zum Beispiel die Kritik der praktischen Vernunft mit dem künftigen System der reinen Moral und des Naturrechts zusammenhängt, werden nicht immer übersprungen werden.

Die Entdeckung und Entwicklung dieser Mittelbegriffe war die vornehmste Rücksicht, die ich bei dem

Versuche vor Augen hatte, meine eigenen Grundbegriffe der Moral und des Naturrechts der durchgängigen Bestimmtheit näherzubringen. Indem ich Ihnen hier das Resultat davon mitteile, vergesse ich keineswegs, daß ich durch den schweren und hartnäckigen Kampf, der gegen die bisherige Unbestimmtheit der Begriffe und Worte zu bestehen war, nichts weniger als einen vollkommenen Sieg davongetragen habe. Allein ich hoffe, daß die ununterbrochene Arbeit von mehr als vier Monaten, die mir die bloße Darstellung meiner Gedanken in der gegenwärtigen kleinen Abhandlung gekostet hat, und die mehrmals wiederholte Umarbeitung derselben, nicht ganz vergeblich gewesen sind. Den Beifall Ihres Kopfes kann ich mir wenigstens insofern versprechen, als ich durchaus nichts auf Metaphysik, sondern alles auf die ursprünglichen und allgemeinen Vermögen des menschlichen Gemütes, inwiefern sich dieselben durch Tatsachen des Bewußtseins ankündigen, gebaut habe. Noch gewisser zähle ich auf Ihr Herz, in welchem ich einen ebenso zuverlässigen, als verständlichen Kommentar zu meinem Räsonnement sicher voraussetzen kann.

Da von allem, was man bei einer Untersuchung von der Art und über den Gegenstand der gegenwärtigen als ausgemacht annimmt (und annehmen muß, wenn man nicht mit den Beweisen der Beweise sich ins Unendliche verlieren will), bis jetzt noch gar nichts allgemein ausgemacht ist; so werde ich auch hier von Behauptungen ausgehen müssen, die, wenn meine Abhandlung dem philosophischen Publikum vorgelegt würde, für manchen meiner Leser einer Erörterung oder eines Beweises bedürfte, um von demselben verstanden oder wahr befunden zu werden. Allein ich übe durch Aufstellung dieser unerörterten und unerwiesenen Behauptungen ein Recht aus, das jeder philosophierende Schriftsteller bei jeder Gelegenheit ausgeübt hat, und dem vielleicht noch lange

keiner wird entsagen können, ohne sich dadurch ein ewiges Stillschweigen aufzulegen. Wer meine Grundbegriffe der Moral und des Naturrechts dadurch widerlegen wollte, daß das für mich Ausgemachte, welches ich der Entwicklung derselben zugrunde lege, für ihn nicht ausgemacht ist, der würde sich vergebliche Mühe machen, wenn das für ihn Ausgemachte, wodurch er mich zu widerlegen meint, nicht für mich ausgemacht ist.

Für mich ist es ausgemacht, und Sie ersuche ich, bis zur künftigen näheren Erörterung, als ausgemacht vorauszusetzen:

1. Daß das menschliche Begehrungsvermögen (in weiterer Bedeutung des Wortes) zwei ursprüngliche, wesentlich verschiedene und wesentlich vereinigte Triebe enthalte, wovon der eine, in der Sinnlichkeit gegründet, das Vergnügen überhaupt zum Objekt hat, der andere, in der persönlichen Selbsttätigkeit vorhanden, ein lediglich durch sich selbst notwendiges Gesetz aufstellt.

Der eine ist der längst und allgemein anerkannte Trieb nach Vergnügen, der andere die von mir im Anfange meines dritten Briefes vorläufig erörterte praktische Vernunft. Ich nenne sie einen Trieb, inwiefern sie unwillkürlich tätig ist, und eine bestimmte, einzig mögliche, folglich schlechthin notwendige Handlungsweise hat. Dieses allein hat sie mit dem Triebe nach Vergnügen gemein, von dem sie übrigens durch ihre Selbsttätigkeit wesentlich verschieden ist. Der Wille ist von diesen beiden Trieben dadurch verschieden, daß er sich selbst seine Handlungsweise bestimmt, mehr als eine Handlungsweise hat, kein Trieb, sondern ein freies Vermögen ist.

2. Ich nenne den Trieb, der durch Lust und Unlust in Tätigkeit gesetzt und befriedigt wird, den eigennützigen, und begreife unter dieser Benennung ohne Ausnahme alles unwillkürliche Streben, welches Genuß,

er sei auch von was immer für einer Art, zum Objekt hat.

Freilich ist nicht alles Vergnügen (sondern nur das physische) in der bloßen Sinnlichkeit gegründet. Allein auch das Vergnügen am. Schönen und Guten (das ästhetische und moralische) läßt sich nicht nur so wenig ohne Sinnlichkeit als ohne Verstand und Vernunft denken; sondern die Person genießt auch bei demselben zunächst durch Sinnlichkeit, während Verstand und Vernunft nur den Gegenstand des Genusses bestimmen. Jeder Trieb nach Vergnügen, von was immer für einer Art, ist daher mehr oder weniger ein sinnlicher Trieb.

3. Unter dem uneigennützigen Triebe verstehe ich kein Streben nach Genuß, auch nicht nach demjenigen, der aus uneigennützigen Handlungen entspringt, und der eben darum sich nur als Folge, aber nicht als Grund derselben denken läßt. Ich verstehe darunter auch nicht die Neigung, anderen Menschen ohne Rücksicht auf eigenen Nutzen, oder sogar mit eigenem Schaden wohl zu tun; sondern einzig und allein die praktische Vernunft im Gegensatz mit dem Triebe nach Vergnügen, inwiefern sie als ein Trieb gedacht werden muß, dessen Forderung ein Gesetz ist, dem alle freiwilligen Befriedigungen des eigennützigen Triebes unterworfen sind*).

4. Wille heißt das Vermögen der Person, sich selbst zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes zu bestimmen.

Das Wollen ist also keine bloße Äußerung weder des eigennützigen noch des uneigennützigen Triebes, keine Forderung weder des einen noch des andern; son-

*) Die weitere Erörterung des Begriffes von der Uneigennützigkeit der sittlichen Triebfeder folgt im siebenten Briefe.

dern Selbstbestimmung für oder gegen die Forderung des uneigennützigen Triebes zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen.

5. Die bloße Forderung des eigennützigen Triebes heißt ein Begehren in engerer Bedeutung, und ist als die Wirkung des sinnlichen, teils durch Eindrücke von außen gezwungenen, teils an die Einrichtung der Organisation gebundenen Triebes (des Instinktes) notwendig.

In Rücksicht auf die Person, d. h. das Subjekt, das durch Willen handelt, ist die Forderung des eigennützigen Triebes bloßer Reiz (Antrieb) und in dieser Eigenschaft notwendig und unwillkürlich; die Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieser Forderung aber, inwiefern sie vom Willen abhängt, ist zufällig und willkürlich.

6. Die bloße Forderung des uneigennützigen Triebes nicht an sich selbst, sondern inwiefern sie durch die Freiheit der Person zur Triebfeder der Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes gebraucht wird, heißt reines Wollen, und ist in dieser Eigenschaft frei.

Als bloßes Gesetz der praktischen Vernunft ist die Forderung des uneigennützigen Triebes schlechterdings notwendig. In dieser Eigenschaft ist sie auch vom reinen Wollen wesentlich verschieden. Inwiefern sie aber bei diesem Wollen die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes bestimmt, ist sie frei; weil sie nur durch den Willen, der das praktische Gesetz befolgen oder übertreten kann, zu diesen Bestimmungsgrund gemacht wird.

Da die Forderung des uneigennützigen Triebes lediglich durch reine Selbsttätigkeit der Person (praktische Vernunft) geschieht, so kann die Person nur durch einen Widerspruch mit sich selbst dieser Forderung zuwiderhandeln. Allein dieser Widerspruch der Person mit sich selbst ist ihr durch eben dieselbe Freiheit des Willens

möglich, durch welche sie die Forderung des uneigennützigen Triebes gegen eine derselben widersprechende Forderung des eigennützigen durchzusetzen vermag.

7. Das Vermögen der Person, sich selbst in Rücksicht auf die Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes der Forderung des uneigennützigen entweder gemäß, oder derselben zuwider zu bestimmen, ist die natürliche Freiheit des Willens.

Diese Freiheit des Willens ist von der Selbsttätigkeit der Vernunft wohl zu unterscheiden, die in der Unabhängigkeit von äußeren Eindrücken und von der Einrichtung der Sinnlichkeit besteht, aber sich nicht ohne die Abhängigkeit der Vernunft von ihrem Gesetze (dem Gesetze der reinen Selbsttätigkeit) denken läßt, während die Freiheit des Willens das Vermögen ist, jenes Gesetz zu befolgen oder zu übertreten, die Vernunft entweder als Zweck oder als bloßes Mittel der willkürlichen Befriedigung des eigennützigen Triebes zu gebrauchen, und durch sie diesem Triebe entweder zu gebieten oder zu gehorchen*).

Sittlichkeit

8. Sittlichkeit (Moralität) in weiterer Bedeutung, heißt das bei einer Willenshandlung vorkommende Verhältnis zwischen den Forderungen des eigennützigen und uneigennützigen Triebes; Sittlichkeit in engerer Bedeutung (moralische Güte), die bei einer Willenshandlung vorkommende Unterordnung der Befriedigung des eigennützigen Triebes, unter die Forderung des uneigennützigen; das Gegenteil davon — Unsittlichkeit (Immoralität).

Da die Unterordnung dieser beiden Triebe in der

---

*) Die weitere Erörterung des Begriffes vom Willen und Freiheit folgt im achten Briefe.

Person nur insofern möglich ist, als die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes, und die Erfüllung oder Nichterfüllung der Forderung des uneigennützigen vom Willen der Person abhängt: so können nur freiwillige Handlungen sittlich oder unsittlich sein. Ohne Freiheit des Willens ist keine Moralität denkbar, und alle unfreiwilligen Handlungen sind nicht moralisch.

Als Objekt des Willens bedeutet die Sittlichkeit die durch praktische Vernunft bestimmte Gesetzmäßigkeit der freiwilligen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes, oder das Gesetz des Willens, inwiefern durch dasselbe die Möglichkeit, Notwendigkeit und Unmöglichkeit solcher Befriedigungen bestimmt ist. In dieser Bedeutung ist sie Objekt der Wissenschaft, welche Moral heißt, und kann erlernt werden.

Als Beschaffenheit des Willens bedeutet die Sittlichkeit die freie Selbstbestimmung der Person zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes um des praktischen Gesetzes willen, den sittlichen Willen selbst. In dieser Bedeutung ist sie Objekt der Freiheit, und kann nicht erlernt, sondern nur ausgeübt werden.

9. Die allgemeinste Forderung des uneigennützigen Triebes in Rücksicht auf die freiwilligen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen heißt das Sittengesetz, und läßt sich folgendermaßen ausdrücken: Bei allen deinen Willenshandlungen sei die Befriedigung oder Nichtbefriedigung deines eigennützigen Triebes der Forderung des uneigennützigen untergeordnet.

Die Forderung des uneigennützigen Triebes überhaupt hat an und für sich selbst die bloße Gesetzmäßigkeit zum Objekt; in Rücksicht auf den eigennützigen Trieb

aber — die Gesetzmäßigkeit der freien Befriedigung oder Nichtbefriedigung desselben. Diese Forderung kann nur insofern erfüllt werden, als sich die Person durch ihre Freiheit zu jener gesetzmäßigen Befriedigung oder Nichtbefriedigung um der Gesetzmäßigkeit willen bestimmt. Das Sittengesetz betrifft daher zunächst nur die Richtung des Willens (die Gesinnung) und alle übrigen vom Willen selbst verschiedenen Handlungen nur inwiefern sie vom Willen abhängen. Die Materie des Sittengesetzes ist die freiwillige Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes; die Form desselben, die um ihrer selbst willen beabsichtigte Gesetzmäßigkeit dieser Befriedigung oder Nichtbefriedigung, oder die Unterordnung derselben unter den uneigennützigen Trieb.

Unter der Forderung des uneigennützigen Triebes, oder dem Gesetz der praktischen Vernunft, läßt sich nur insofern das Sittengesetz denken, als man dasselbe als das Gesetz des Wollens, oder derjenigen Befriedigungen und Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes denkt, die von der freien Selbstbestimmung der Person abhängen. Diese machen die Materie aus, die dem Begriffe des praktischen Gesetzes untergelegt werden muß, wenn aus ihm der Begriff des Sittengesetzes entstehen soll. Die Form des praktischen Gesetzes ist „die Vorschrift, die durch bloße Vernunft zum Gesetz wird“; die Form des Sittengesetzes ist „das praktische Gesetz, inwiefern es die freien Befriedigungen und Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes bestimmt“.

Man muß also unter Maxime nichts anderes als die von der Person durch Freiheit sich selbst gegebene Vorschrift zu einer Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes,

die freie Selbstbestimmung beim Wollen, verstehen, wenn die Kantische Formel: Handle nach derjenigen Maxime, von der du wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz würde, das Sittengesetz, und nicht etwa auch außer demselben ein bloß logisches Gesetz ausdrücken soll.

Die freie Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes ist in der Eigenschaft, in welcher sie Entschluß heißt, allerdings eine Vorschrift, die sich die Person selbst gibt, und deren Grund, weder in der theoretischen noch in der praktischen Vernunft, sondern in der Freiheit der Person liegt. Die praktische Vernunft der Person fordert Gesetzmäßigkeit für jede solche Vorschrift, das heißt, sie fordert: daß sich die Person zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes durch Freiheit solche Vorschriften gebe, die, als Gesetze gedacht, sich nicht widersprechen; daß die Vorschrift der Freiheit das Gesetz der Vernunft, daß die Gesetzmäßigkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes die Maxime der Handlung sei.

Die unfreiwillige Befriedigung des eigennützigen Triebes, die durch ein bloßes unfreiwilliges Begehren bestimmte Handlung, ist legal, wenn sie, welches nur zufälligerweise möglich ist, mit der Handlung übereinstimmt, die nach dem Gesetz des Willens erfolgt wäre. Die Legalität der Willenshandlung hingegen ist Moralität. Die Selbstbestimmung hat kein anderes Gesetz, als das praktische, das sie erfüllen oder übertreten kann. Die Unterscheidung des legalen Willens von dem moralischen setzt daher einen unbestimmten Begriff vom Willen voraus, in welchem das Wollen noch nicht genug von dem Begehren, das kein Wollen ist, unterschieden wird.

Jede Beschränkung des eigennützigen Triebes, welche

nicht durch die Rücksicht auf das praktische Gesetz, sondern entweder unfreiwillig, durch den Zwang der Naturnotwendigkeit, oder auch freiwillig, aber durch die bloße Klugheit, geschieht, die den eigennützigen Trieb nur um seines eigenen Vorteils willen, folglich durch ihn selbst, beschränkt, ist also nicht moralisch.

10. Unterordnung, nicht Unterdrückung, Beschränkung, nicht Vernichtung der freiwilligen Befriedigungen des eigennützigen Triebes ist das Objekt des Sittengesetzes. Beide Triebe sind der menschlichen Natur wesentlich, und der Uneigennützige kann zur Befriedigung seiner eigenen Forderung, zur Erfüllung des Sittengesetzes, des eigennützigen Triebes keineswegs entbehren. Er selbst setzt daher der Beschränkung desselben Grenzen.

Ich nenne diese Grenzen die moralischen, um sie von denjenigen zu unterscheiden, welche durch Naturnotwendigkeit gesetzt werden, und welche die physischen heißen können. Man bemerkt die letzteren bei den instinktartigen Handlungen, zum Beispiel einer unwillkürlichen Selbstverteidigung bei einem plötzlichen Überfall. In solchen Fällen wirkt der eigennützige Trieb ohne durch den uneigennützigen beschränkt zu sein, aber auch ohne denselben zu beschränken; die Handlung ist nicht moralisch, aber auch nicht unmoralisch.

In den physischen Schranken der Moralität und der Freiheit läßt sich keineswegs der Grund unsittlicher Handlungen aufsuchen; denn wo diese Schranken vorkommen, ist weder Sittlichkeit noch Unsittlichkeit denkbar. Allein durch den unrichtigen Begriff von sittlicher Handlung, der dieselbe als bloße Handlung der praktischen Vernunft denkt, und von Freiheit, der dieselbe in der bloßen Selbsttätigkeit dieser Vernunft aufsucht, wird man in die Notwendigkeit gesetzt, den Grund nur der sittlichen Handlungen allein in der Freiheit, der unsittlichen

aber in den Schranken der Freiheit anzunehmen, nur die Sittlichkeit dem Willen der Person, die Unsittlichkeit aber dem unglücklichen Schicksal zuzuschreiben.

11. Der uneigennützige Trieb setzt der Beschränkung des eigennützigen insofern Grenzen, als er um seiner selbst willen, in gewissen Fällen, Befriedigung desselben vorschreibt.

Die moralische Grenze der Beschränkung des eigennützigen Triebes besteht daher in der vorgeschriebenen Befriedigung einer Forderung desselben zum Behuf des Sittengesetzes, folglich in einer Befriedigung, die, inwiefern sie lediglich um des uneigennützigen Triebes willen vorgenommen wird, negative Beschränkung des Eigennutzens heißen kann. Ich kann mein Leben um des Genusses, oder um des Gesetzes willen erhalten. Nur das letztere ist moralisch.

12. Die moralische Beschränkung des eigennützigen Triebes heißt positiv, wenn sie in einer vorgeschriebenen Enthaltung, negativ, wenn sie in einer vorgeschriebenen Befriedigung besteht.

Recht in weiterer Bedeutung

13. Recht in moralischer aber weiterer Bedeutung heißt das sittliche Vermögen (facultas moralis), welches als solches nur ein Vermögen des Willens, und zwar das durchs Gesetz der praktischen Vernunft bestimmte Vermögen desselben sein kann. Als Objekt des Willens bedeutet das Recht die Schranken, welche das Sittengesetz der Freiheit des Willens, und diese durch das Sittengesetz sich selbst setzt; als Beschaffenheit des Willens — die Richtung, welche das Sittengesetz der Freiheit vorschreibt, und die Freiheit durch das Gesetz sich selber gibt; eine Richtung, die durch ihren Bestimmungsgrund, die praktische Vernunft, unveränderlich und untrüglich ist. Als Beschaffenheit einer (freien) Handlung bedeutet

es jede Angemessenheit zum Sittengesetze, jede sittliche Gesetzmäßigkeit, sie mag nun in der Ausübung des Gebotenen und des Erlaubten, oder in der Unterlassung des Verbotenen bestehen.

Wenn man das Gemeinschaftliche aller dieser Bestimmungen zusammenfaßt, so erhält man folgenden Gattungsbegriff: Recht ist, was durch Freiheit des Willens vermittels des Sittengesetzes möglich ist. Diese Gattung begreift folgende zwei Arten unter sich, dasjenige, was durch Freiheit vermittels des Sittengesetzes einzig möglich, d. i. notwendig ist, und dasjenige, was durch Freiheit vermittels des Sittengesetzes (nicht einzig, sondern nur) bloß möglich ist. Dieses ist das Recht in engerer Bedeutung, jenes die Pflicht.

Pflicht

14. Die durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes bestimmte Notwendigkeit der Beschränkung des eigennützigen heißt die Pflicht.

Pflicht ist vom Gesetz unterschieden wie Folge vom Grunde. Das Sittengesetz ist die allgemeine Vorschrift der Unterordnung der freiwilligen Befriedigungen des eigennützigen Triebes unter den uneigennützigen; die Pflicht, die besondere Vorschrift, die aus jener allgemeinen erfolgt. Das Sittengesetz begreift die allgemeine Notwendigkeit des sittlichen Willens; die Pflicht die besondere Notwendigkeit, welche durch das Sittengesetz bestimmt ist.

Die allgemeinste Pflicht ist die aus dem Sittengesetz erfolgende Notwendigkeit, nichts zu tun, was dem Sittengesetze widerspricht; eine Pflicht, die auch bei den bloß erlaubten Handlungen durch die Rücksicht auf ihr Erlaubtsein erfüllt wird.

Nicht jede Notwendigkeit der Beschränkung des eigennützigen Triebes ist Pflicht; sondern nur diejenige,

die im uneigennützigen Triebe gegründet ist, und die Befriedigungen desselben, inwiefern sie vom freien Willen abhängen, zum Objekt hat. Jede andere ist Zwang; und zwar innerer Zwang, wenn sie im eigennützigen Triebe selbst gegründet ist, wenn zum Beispiel eine kleinere gegenwärtige Befriedigung oder Beschränkung einer größeren zukünftigen aufgeopfert wird — äußerer Zwang, wenn sie außer dem eigennützigen Triebe gegründet ist, zum Beispiel bei jedem Unglück.

Zwang und Pflicht sind daher wesentlich voneinander verschieden, und zwar dadurch: daß die Notwendigkeit des einen aus dem Naturgesetze erfolgt, und insofern unvermeidlich ist; die Notwendigkeit der anderen aber aus dem Gesetze der Freiheit quillt, dem der Wollende zuwiderhandeln kann.

Die Nötigung bei der Pflicht heißt ein Sollen, beim Zwange ein Müssen.

Jede Handlung aus Pflicht ist Beschränkung (positive oder negative) des eigennützigen Triebes; und keine Handlung, die zur bloßen Befriedigung des eigennützigen Triebes um seiner selbst willen unternommen wird, kann insofern aus Pflicht unternommen sein.

Vollkommene und unvollkommene Pflicht

15. Die Pflicht heißt vollkommen, welche unmittelbar aus dem Sittengesetze erfolgt, folglich in einer Notwendigkeit besteht, die sich, ohne alle andere Voraussetzung, aus der allgemeinsten Forderung des uneigennützigen Triebes ergibt, und daher auch keine Ausnahme zuläßt. Die unvollkommene Pflicht erfolgt nur mittelbar, vermittels einer von der Forderung des uneigennützigen Triebes verschiedenen Voraussetzung aus dem Sittengesetze, verbindet folglich nur dann und inwiefern diese Voraussetzung stattfindet, und daher nicht ohne Ausnahme.

Aus dem Sittengesetze, oder der allgemeinen Notwendigkeit der freiwilligen Unterordnung des eigennützigen Triebes unter den uneigennützigen, erfolgt unmittelbar und ohne alle Voraussetzung nichts anderes als die Unmöglichkeit des Gegenteils, oder die Unmöglichkeit der freiwilligen Unterordnung der allgemeinsten Forderung des uneigennützigen Triebes unter die Forderung des eigennützigen, oder die Notwendigkeit der Enthaltung von allen solchen Handlungen, die nur durch eine solche Unterordnung möglich sind.

Das Sittengesetz kann durch keine demselben widersprechende Maxime aufgehoben werden, weil es absolut notwendig ist; wohl aber die Ausübung desselben, die von der Freiheit abhängt. Die Maxime, die dem Sittengesetze unmittelbar und ohne Ausnahme widerspricht, und die folglich durch dasselbe unmittelbar und ohne Ausnahme unmöglich ist, ist daher nur diejenige, durch welche die Ausübung des Sittengesetzes unmöglich gemacht wird, und die Notwendigkeit, sich solcher Maximen zu enthalten, ist die allgemeinste vollkommene Pflicht. Die erste, allgemeinste und unentbehrlichste Bedingung der Ausübung des Sittengesetzes ist die Freiheit des Willens, die sich durch das praktische Gesetz nur insofern selbst beschränken kann, als ihr keine von diesem Gesetze verschiedene Schranken gesetzt sind; die ihre Äußerungen nur insofern dem Sittengesetz unterwerfen kann, als dieselben nicht bereits einem anderen Gesetze unterworfen sind. Jede Maxime also, welche die Freiheit des Willens durch bloße Naturgesetze beschränkt, jedes Wollen, das den Willen der Autonomie entzieht, jede Willenshandlung, durch welche eine Person den bloßen Forderungen des eigennützigen Triebes untergeordnet wird — macht die Ausübung des Sittengesetzes unmöglich, und die Enthaltung von jeder solchen Hand-

lung ist der Gegenstand der allgemeinsten vollkommenen Pflicht.

Recht in engerer Bedeutung

16. Die durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes bestimmte Möglichkeit der freiwilligen Befriedigung des eigennützigen Triebes heißt ein Recht.

Recht in engerer Bedeutung, und folglich im Gegensatze mit der Pflicht, ist dasjenige, was dem Willen durch das Sittengesetz nicht einzig möglich, nicht notwendig, sondern bloß möglich ist. Das, was dem Willen durch das Sittengesetz einzig möglich ist, ist Pflicht, folglich positive oder negative Beschränkung des eigennützigen Triebes, und ist entweder Nichtbefriedigung oder Befriedigung um des Sittengesetzes willen. Das, was dem Willen durchs Sittengesetz bloß möglich ist, kann daher weder positive noch negative Beschränkung, sondern bloße Möglichkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes sein.

Das Recht in engerer Bedeutung findet also nur in denjenigen Fällen statt, wo dem Willen die Befriedigung des eigennützigen Triebes durch das Sittengesetz weder notwendig noch unmöglich ist, wo also diese Befriedigung durch das Sittengesetz der Freiheit lediglich überlassen wird. Diese durch das Sittengesetz unbeschränkte Freiheit einer Willenshandlung, die demselben nicht widerspricht, aber auch nicht aus demselben erfolgt, die folglich weder verboten noch geboten, sondern der Willkür überlassen, bloß erlaubt ist, macht das Wesen des Rechts in engerer Bedeutung aus, und enthält den Grund, warum die bloß rechtmäßige Handlung ebensowohl unterlassen als ausgeübt werden darf, warum man von seinem Rechte nachlassen darf.

Ein solches Recht steht insofern unter der allgemeinsten Pflicht, oder der Notwendigkeit nichts zu

wollen, was dem Sittengesetze widerspricht, inwiefern die Rücksicht auf diese Pflicht sowohl bei der Ausübung als bei der Unterlassung einer bloß rechtmäßigen Handlung durchs Sittengesetz notwendig ist.

Allein das Recht erfolgt keineswegs aus dieser, oder was immer für einer anderen Pflicht; sondern aus dem Gesetze, durch welches dem Willen seine natürliche Freiheit gelassen wird. Weder durch die Ausübung noch durch die Unterlassung der rechtmäßigen Handlung wird eine Pflicht erfüllt; sondern nur durch die auf das Gesetz genommene Rücksicht, die der Erkenntnis und dem Gebrauche des Rechts vorhergehen muß, und die das einzige Pflichtmäßige bei demselben ist.

Dem Sittengesetze widerspricht die Unmöglichkeit desjenigen, was einmal durch das Sittengesetz möglich ist. Es ist also dem Willen durch dasselbe unmöglich, es ist ihm verboten, das Recht aufzuheben. Das Recht ist insofern die natürliche Freiheit unter der Sanktion des Sittengesetzes. Es gehört ebenso wesentlich zum Rechte, sich desselben nicht begeben, als durch dasselbe nach bloßer Willkür handeln zu dürfen. Ich darf die Handlung, zu der ich ein Recht habe, tun oder unterlassen, wie mir's beliebt; aber ich darf mich des Rechtes selbst nicht berauben.

17. Das Recht heißt das äußerliche (materiale) inwiefern die Handlung durchs Sittengesetz weder geboten noch verboten, bloß nicht unerlaubt ist; — das innerliche (formale) inwiefern die Handlung dem vernünftigen Subjekte nur durch ausdrückliche Rücksicht auf die allgemeinste Pflicht möglich, erlaubt, ist.

Das Sittengesetz ordnet alle freiwilligen Handlungen dem uneigennützigen Triebe unter, und fordert daher auch bei denjenigen Handlungen, die es der Willkür überläßt, ausdrückliche Rücksicht auf seine Bewilligung, als auf eine conditio sine qua non der moralischen Möglichkeit des Entschlusses. Durch diese Huldigung gegen

das Sittengesetz wird eine Handlung, die zur bloßen Befriedigung des eigennützigen Triebes unternommen wird, und der in dieser Eigenschaft der Charakter der Moralität fehlen würde, zur sittlichen Handlung erhoben. Diese Moralität des bloß Erlaubten ist in der philosophischen Sittenlehre bisher vernachlässigt worden, indem man die Sittlichkeit auf lauter Pflichten einschränkte, und die Rechte aus den Pflichten ableitete, oder vielmehr damit verwechselte, nach der schwankenden Maxime: Ich darf was ich soll, und weil ich soll.

18. Recht verhält sich zur Pflicht, wie Möglichkeit der Befriedigung zur Notwendigkeit der Beschränkung des eigennützigen Triebes. Darum kann auch das eine nie zugleich das andere sein, noch eins aus dem anderen erfolgen. Beide folgen aus dem Gesetze, das man nicht mit der Pflicht verwechseln muß.

Wenn man unter gesetzmäßig nicht bloß das, was durchs Gesetz einzig möglich ist, das Pflichtmäßige, sondern auch das, was dem Gesetze nicht widerspricht, das bloß Rechtmäßige versteht, so erhalten die Worte gesetzmäßig und rechtmäßig eine gemeinschaftliche Bedeutung, und man bedient sich des Ausdrucks recht tun auch da, wo man eigentlich Pflicht tun sagen sollte. Allein in der genauer bestimmten Bedeutung muß Recht gerade das Gegenteil von Pflicht bezeichnen; durch Pflicht wird die Willkür in Rücksicht auf den eigennützigen Trieb jederzeit eingeschränkt; durch Recht wird sie jederzeit sich selbst überlassen.

Die Möglichkeit einer pflichtmäßigen Handlung wird ziemlich allgemein ein Recht genannt. Meint man damit die weitere Bedeutung, in der das einzigmögliche auch Recht heißt, so ist der Satz: Jede Pflicht ist auch ein Recht, tautologisch. Versteht man aber das Recht in engerer Bedeutung, so ist der Satz falsch; denn er sagt dann so viel als: Jede

Pflicht ist etwas bloß Mögliches. „Aber die Erfüllung der Pflicht setzt doch die Möglichkeit dieser Erfüllung voraus!“ Ja! aber nur keine bloß moralische Möglichkeit, kein bloßes Recht. Die Erfüllung der Pflicht ist immer moralisch notwendig, nie bloß moralisch möglich. Die physische Möglichkeit derselben aber ist kein Recht, keine durch Gesetz bestimmte Möglichkeit, kein Dürfen. Dies gilt auch von dem Vermögen der Person, pflichtmäßig oder pflichtwidrig zu handeln. Dieses ist die natürliche Freiheit des Willens, und ist nur dann und insofern ein Recht, als sie durchs Sittengesetz bestimmt, das heißt, nicht mehr bloße natürliche Freiheit ist. Es ist daher gleich ungereimt zu behaupten, daß man ein Recht habe, seine Pflicht zu tun, als daß man eine Pflicht habe, sein Recht auszuüben; daß man dürfe was und weil man solle, als daß man solle, was und weil man dürfe. Versteht man unter Dürfen nichts anderes als nicht verboten sein, so heißt: Ich darf was und weil ich soll, nichts anderes als — „Es ist mir nicht verboten was und weil mir etwas geboten ist —“ und sollten die Moralisten und Naturrechtslehrer nur dies gemeint haben, indem sie bei der Entwicklung des Begriffes von Recht jene leidige Formel so oft im Munde führten?

Vollkommenes und unvollkommenes Recht

19. Das Recht heißt vollkommen, welches unmittelbar aus dem Sittengesetze erfolgt, folglich in einer Freiheit besteht, die sich ohne alle andere Voraussetzung aus der allgemeinsten Forderung des uneigennützigen Triebes ergibt, und daher keine Ausnahme zuläßt. Das unvollkommene Recht erfolgt aus dem Sittengesetze nur unter Voraussetzungen, die vom Gesetze selbst verschieden sind, und läßt insofern Ausnahmen zu.

Aus der natürlichen Freiheit des Willens und aus der praktischen Vernunft erfolgt unmittelbar und ohne

alle andere Voraussetzung, die sittliche Möglichkeit, die durch das Gesetz unbeschränkte Freiheit des Willens in Rücksicht auf alle Handlungen, die durch das Gesetz weder geboten noch verboten sind. In dieser Freiheit der Person alles zu tun oder zu lassen, was weder pflichtmäßig noch pflichtwidrig ist, besteht das allgemeinste vollkommene Recht des Menschen.

Dieses Recht steht unmittelbar, ohne Ausnahme unter der Sanktion des Sittengesetzes, und kann von der Person weder aufgegeben, noch ihr von einer andern entrissen werden. Es ist ursprüngliches und unverlierbares Recht.

Nicht so das unvollkommene Recht, welches mit der Voraussetzung, durch welche es vom Sittengesetz abgeleitet ist, erworben und verloren wird.

Mit dem vollkommenen Rechte ist die vollkommene Pflicht verbunden, jenes Recht nicht zu beschränken. Die vollkommene Pflicht besteht eben in der Notwendigkeit, sich von aller Beschränkung der Freiheit, die nicht im Sittengesetze gegründet ist, folglich von jeder Beeinträchtigung des vollkommenen Rechts zu enthalten. Aber diese Pflicht entspringt so wenig aus dem Rechte, als das Recht aus der Pflicht, sondern beide aus dem Sittengesetze und dem Verhältnisse desselben zur Freiheit des Willens.

Das vollkommene Recht kann durch keine Pflicht erhalten, und durch keine aufgehoben werden; jeder Mensch besitzt es durch seine natürliche Freiheit, und es wird ihm durch das Sittengesetz zugesichert. Man kann dasselbe nur durch einen unrichtigen Begriff aus Pflichten ableiten.

Die Grundbegriffe von Pflicht und Recht lassen sich nur aus dem Verhältnisse des uneigennützigen Triebes zum eigennützigen, aber aus keinem dieser Triebe einzeln und für sich selbst betrachtet, und folglich weder aus der Vernunft, noch aus der Selbstliebe (dem eigennützigen Triebe) einseitig ableiten.

Weder einem bloß vernünftigen noch einem bloß sinnlichen Wesen können Pflichten und Rechte zukommen, weder der Gottheit noch dem vernunftlosen Tiere. Allein auch nicht aus jedem Verhältnisse zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, sondern nur aus demjenigen, welches die praktische Vernunft, die Vernunft als uneigennütziger Trieb, durch den Willen zur Sinnlichkeit, als dem eigennützigen, hat, ergibt sich der Grundbegriff der Sittlichkeit. Solange noch der eine Teil der Philosophen denselben aus dem bloßen eigennützigen, durch Denkkraft nur geleiteten oder vielmehr beratenen Triebe, sie mögen denselben vernünftige Selbstliebe, oder den Trieb nach Glückseligkeit nennen; der andere Teil hingegen aus der bloßen (und zwar aus der — für das Vermögen, den Zusammenhang der Dinge an sich vorzustellen — gehaltenen) Vernunft ableiten wird; aber auch solange die Freunde der kritischen Philosophie, bei ihrer Ableitung der Sittlichkeit aus der praktischen Vernunft, die Selbsttätigkeit dieser Vernunft mit der Freiheit des Willens verwechseln, und sich unter Willen nichts als Kausalität der Vernunft denken werden: so lange wird es nicht bloß an allgemeingeltenden, sondern auch an wahren Prinzipien der Moral und des Naturrechts fehlen müssen.

Gut und Gerecht

20. Gut in der weiteren aber moralischen Bedeutung dieses Wortes heißt die Handlung des Willens, inwiefern sie dem Sittengesetze gemäß ist; folglich nicht nur die pflichtmäßige, sondern auch die rechtmäßige Handlung.

21. Gerecht in weiterer Bedeutung ist die Willenshandlung, die dem Recht angemessen ist; folglich sowohl die Ausübung eines Rechts, als auch die Enthaltung von der Beeinträchtigung des Rechtes. Dieses letztere ist

Gerechtigkeit in engerer Bedeutung; und da jene Enthaltung, oder die Unterlassung jeder willkürlichen Beschränkung der natürlichen Freiheit zur bloßen Befriedigung des eigennützigen Triebes, das Objekt der vollkommenen Pflicht ist, so ist alles gerecht, was durch vollkommene Pflicht bestimmt ist. Gerechtigkeit ist daher die Übereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetze in denjenigen Vorschriften, die aus demselben unmittelbar und ohne Ausnahme erfolgen. Ungerecht ist das Wollen, welches der vollkommenen Pflicht widerspricht. Unrecht heißt alles, was durchs Sittengesetz unmöglich gemacht wird. Das Ungerechte begreift nur das in sich, was durch die allgemeinste Vorschrift desselben unmittelbar, und folglich ohne Ausnahme, unmöglich gemacht ist.

22. Güte, in der moralischen aber engeren Bedeutung des Wortes, inwiefern man sie der Gerechtigkeit entgegensetzt, ist die Übereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetze in denjenigen Vorschriften, die nicht unmittelbar und ohne andere Voraussetzung aus demselben erfolgen. Eine gute Handlung in diesem Sinne, ist eine solche, welche eine unvollkommene Pflicht erfüllt.

Die bisherige Unbestimmtheit der Begriffe von der vollkommenen und unvollkommenen Pflicht, hat das Vorurteil begünstigt, daß in der Güte mehr Moralität als in der Gerechtigkeit enthalten sei; wobei man unter anderen vergessen zu haben scheint, daß es eine Güte geben könne, die nicht moralisch ist, aber keine solche Gerechtigkeit.

Pflichten und Rechte gegen uns selbst

23. In Rücksicht auf unser eigenes Selbst ist die negative Beschränkung des eigennützigen Triebes, das heißt die Befriedigung desselben, die durch das Gesetz notwendig ist, ein Gebot; die positive Beschränkung, die vorgeschriebene Enthaltung von einer Befriedigung, die

durch das Gesetz unmöglich gemacht ist, ein Verbot; die weder gebotene noch verbotene Befriedigung, ein Recht. Diese Gebote, Verbote und Rechte machen die Pflichten und Rechte gegen uns selbst aus.

Pflichten und Rechte gegen andere

24. Da der uneigennützige Trieb lediglich durch sich selbst, und keineswegs durch das Interesse des eigennützigen, sein Gesetz gibt, das er der Selbstliebe, aber nicht durch die Selbstliebe, vorschreibt, aus welcher er für die Gültigkeit seines Gesetzes schlechterdings keine Sanktion erhalten kann, noch nötig hat, und da dieses Gesetz in allen Personen oder Subjekten des uneigennützigen Triebes eben dasselbe ist: so beschränkt es unseren eigennützigen Trieb durch die Person eines anderen Menschen nicht weniger als durch unsere eigene; nur mit dem Unterschiede, daß der uneigennützige Trieb in unserer eigenen Person unseren eigennützigen unmittelbar, der uneigennützige Trieb in der Person eines anderen aber unseren eigennützigen nur mittelbar, das ist vermittels des uneigennützigen in uns selbst, beschränken kann. Die vernünftige Natur eines anderen kann mir nur durch die meinige Gesetze vorschreiben.

25. Die durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes bestimmte Notwendigkeit der Beschränkung unseres eigennützigen Triebes in Rücksicht auf andere Personen heißt Pflicht gegen andere; die durch dieses Gesetz bestimmte Möglichkeit der Befriedigung unseres eigennützigen Triebes in Rücksicht auf andere, heißt Recht gegen andere.

Die Pflicht gegen andere begreift 1. die Notwendigkeit, solche Handlungen zu unterlassen, durch welche der eigennützige Trieb gesetzwidrig in uns befriedigt und in anderen beschränkt würde, Verbote; 2. die Notwendigkeit solcher gesetzmäßigen Handlungen, durch welche der

eigennützige Trieb in uns beschränkt, in anderen aber befriedigt wird, Gebote.

Wohltätigkeit

26. Die freiwillige Beschränkung des eigennützigen Triebes in uns, zur Befriedigung eben desselben Triebes in anderen, heißt Handlung der Wohltätigkeit.

In dem allgemeinen Begriffe der Wohltätigkeit ist keineswegs das Merkmal der sittlichen Güte enthalten, wenn derselbe richtig gedacht wird. Die Handlung der Wohltätigkeit kann bald pflichtmäßig, bald bloß rechtmäßig, bald aber pflichtwidrig sein, je nachdem dieselbe dem Willen durch das Sittengesetz entweder notwendig, oder bloß möglich, oder unmöglich ist.

Pflicht ist die Handlung der Wohltätigkeit nur in denjenigen Fällen, wo uns die Befriedigung des eigennützigen Triebes in anderen durch das Gesetz des Uneigennützigen in uns, und zwar in Rücksicht auf eben dasselbe Gesetz in andern notwendig gemacht wird.

Nicht nur wer aus gröberem Eigennutz, das ist lediglich in der Absicht, um wieder zu empfangen, sondern auch, wer aus dem feineren, ohne Rücksicht auf Wiedererstattung, aber bestimmt durch das Vergnügen an der Gestalt, den Talenten, der Gegenliebe usw. im anderen, oder endlich aus dem feinsten, bloß um des Genusses willen, den das Wohltun an und für sich gewährt, wohltätig ist; — wer mit einem Worte nicht aus Rücksicht auf die vernünftige Natur, aus Achtung gegen den anderen als Person (Subjekt des Sittengesetzes) Wohltaten ausübt, hat insofern nicht aus Pflicht gehandelt.

Allein er kann recht getan, und zwar innerlich rechtmäßig gehandelt haben, wenn seine in dem eigennützigen Triebe gegründete Handlung in einem gegebenen Falle nicht nur dem Sittengesetze nicht widerspricht,

sondern auch mit der gesetzmäßigen Rücksicht auf ihre moralische Möglichkeit unternommen ist.

Die Handlung der Wohltätigkeit ist pflichtwidrig, wenn sie in einem gegebenen Falle einer höheren Pflicht, das heißt einer solchen, die unmittelbarer und näher unter dem Sittengesetze enthalten ist, widerspricht.

Die Pflicht der Wohltätigkeit ist unvollkommene Pflicht, weil sie nicht unmittelbar und ohne alle Voraussetzung, folglich auch nicht ohne Ausnahme aus dem Sittengesetze erfolgt.

Gerechtigkeit gegen andere

28. Die moralische Unmöglichkeit, die Person eines anderen (ein Subjekt des uneigennützigen Triebes) willkürlich den bloßen Forderungen des eigennützigen Triebes in uns unterzuordnen, ist unmittelbar Folge des Sittengesetzes; und daher ist die Enthaltung von einer solchen Unterordnung ohne Ausnahme durch das Sittengesetz notwendig, das heißt vollkommene Pflicht.

29. Die Maxime, durch welche der freie Wille einem anderen Gesetze als dem praktischen unterworfen wird, widerspricht unmittelbar dem Sittengesetze. Sie besteht aber in nichts anderem, als in der freiwilligen Unterordnung einer Person (sie sei nun unsere eigene oder die eines anderen) unter die bloße Forderung unseres eigennützigen Triebes. Betrifft sie eine andere Person, so wird der Wille derselben diese erste Bedingung der Erfüllung des Sittengesetzes, durch den Willen einer anderen Person beschränkt; es wird der Freiheit des anderen ihr Vermögen, sich bloß nach dem praktischen Gesetze zu bestimmen, geraubt; ein freies Subjekt des Sittengesetzes wird durch ein anderes freiwillig dem bloßen Naturgesetze unterworfen, und ein Subjekt des uneigennützigen Triebes, welches sich in dieser Eigenschaft des eigennützigen Triebes nur als eines Mittels bedienen kann,

wird durch ein anderes Subjekt dieser Art als ein bloßes Mittel dieses Triebes gemißbraucht.

Inwiefern die Erfüllung der vollkommenen Pflicht gegen andere in der Achtung und Schonung der Rechte anderer besteht, heißt sie Gerechtigkeit gegen andere.

Zwang, Zwangsrecht, Zwangspflicht

30. Der Zwang, oder diejenige Beschränkung der willkürlichen Befriedigung des eigennützigen Triebes, die nicht im Gesetz des uneigennützigen gegründet ist, steht an und für sich selbst mit diesem Gesetze in keinem Widerspruche. Der Mensch wird durch Naturnotwendigkeit nach physischen Gesetzen gezwungen, Eigentum, Gesundheit, das Leben selbst aufzugeben; er leidet durch vernunftlose Tiere und durch wahnsinnige Menschen Zwang, wobei er sich nur über Unglück, nie über Unrecht und Ungerechtigkeit zu beklagen Ursache hat.

31. Ungerecht ist derjenige Zwang, der einer Person durch eine Person (die eigene oder eine andere) willkürlich und zur bloßen Befriedigung des eigennützigen Triebes zugefügt wird. Jede freiwillige und nicht im Sittengesetze gegründete Beschränkung der natürlichen Freiheit der Person, oder welches ebensoviel heißt, jede Beeinträchtigung des Rechtes ist daher Zwang, und zwar ungerechter Zwang.

Die Gerechtigkeit gegen andere besteht in der Enthaltung von aller willkürlichen Beschränkung der freiwilligen Befriedigung des eigennützigen Triebes in anderen zur bloßen Befriedigung desselben Triebes in uns. Eine solche Beschränkung heißt Zwang, inwiefern sie nicht im Gesetze des uneigennützigen Triebes gegründet ist. Also besteht die Gerechtigkeit in der Enthaltung vom Zwang, der einem anderen zur Befriedigung unseres eigennützigen Triebes angetan würde.

Da die allgemeinste vollkommene Pflicht in der Notwendigkeit besteht, sich aller solcher Maximen zu ent-

halten, durch welche die Freiheit, als die erste Bedingung der Ausübung des Sittengesetzes, beschränkt würde, die Einschränkung der Freiheit aber, die nicht durch die Freiheit selbst, vermittels des praktischen Gesetzes, geschieht, Zwang ist, und wenn sie durch den Willen geschieht, freiwilliger Zwang; so besteht auch die allgemeinste vollkommene Pflicht in der Notwendigkeit der Enthaltung von allem freiwilligen Zwange.

Inwiefern unter Zwang jede Beschränkung der willkürlichen Befriedigung verstanden wird, die nicht im Gesetz der Freiheit gegründet ist, insofern wird hier durch denselben keineswegs bloß die physische, sondern auch die psychologische Überwältigung, durch List nicht weniger als durch Gewalt, überhaupt alles, was den andern zu seinem Nachteil und zu unserem Vorteil nötigt, bezeichnet.

32. Der Satz, der den Begriff der vollkommenen Pflicht ausdrückt, oder der Grundsatz derselben heißt: Du sollst keinen Menschen willkürlich zur bloßen Befriedigung deines eigennützigen Triebes zwingen.

33. Das Sittengesetz, welches dem anderen es unmöglich macht, mich freiwillig zur bloßen Befriedigung seines eigennützigen Triebes zu zwingen, macht es mir möglich, von ihm nicht gezwungen zu werden; indem es ihm die Pflicht auflegt, mich nicht zu nötigen, gibt es mir das Recht, mich nicht nötigen zu lassen, und die Tatsache des unrechtmäßigen Zwanges, den er mir zufügt, setzt mich in den Stand, mein Recht, nicht gezwungen zu werden, durch Zwang geltend zu machen. Durch diesen verteidigenden Zwang wird die Willkür des Angreifers nur in Rücksicht auf eine solche Befriedigung seines eigennützigen Triebes beschränkt, die ihm ohnehin durch das Sittengesetz unmittelbar verboten ist, während der Angegriffene keine andere Beschränkung seines eigennützigen Triebes hindert, als eine solche, die

ihm nicht durch das Sittengesetz, sondern durch den eigennützigen Trieb des anderen gegen das Sittengesetz aufgelegt wird.

34. Rechtmäßig ist der Zwang nur dann und nur insofern, wenn und inwiefern derselbe zur Zurücktreibung des unrechtmäßigen Zwanges gebraucht wird, und das Zwangsrecht ist die durch das Sittengesetz bestimmte Möglichkeit, unrechtmäßigen Zwang durch Zwang abzuhalten.

35. Jede vollkommene Pflicht heißt, inwiefern ihre Übertretung ein Zwangsrecht in dem Angegriffenen erzeugt, eine Zwangspflicht. Jede Pflicht überhaupt, inwiefern ihre Erfüllung der Willkür und eigenen Beurteilung des Verpflichteten überlassen werden soll, und daher nicht erzwungen werden darf, heißt Gewissenspflicht.

Die Zwangspflicht muß mit der Pflicht zu zwingen nicht verwechselt werden. Durch die eine ist das Zwingen verboten, durch die andere geboten; die eine wird durch Enthaltung vom Zwang, die andere durch Ausübung desselben erfüllt.

Das Zwangsrecht entsteht keineswegs aus der Pflicht zu zwingen in dem Angegriffenen, auch nicht aus der Zwangspflicht im Angreifer, und erfolgt überhaupt aus keiner Pflicht, sondern aus dem Sittengesetz, durch welches der Zwang dem Angreifer unmöglich, dem Angegriffenen aber unter Voraussetzung des Angriffs möglich wird.

Gewissensrecht und Naturrecht

36. Das Zwangsrecht heißt das innerliche, inwiefern der Zwang in einem gegebenen Falle durch keine Gewissenspflicht geboten und verboten ist; das äußerliche, inwiefern der Zwang durch unrechtmäßigen Zwang, folglich durch ein äußerliches Faktum, möglich gemacht wird.

Das Zwangsrecht hört erstens auf ein innerliches Recht zu sein, wenn mir in einem gegebenen Falle das Zurücktreiben des ungerechten Zwanges zur Gewissenspflicht wird. Da es mir unter dieser Voraussetzung nur durch meine vernünftige Natur notwendig, durch die vernünftige Natur des anderen hingegen nur möglich wird, den anderen zu zwingen; so ist meine innerliche Pflicht, diesen Zwang auszuüben äußerlich ein bloßes Recht; und ungeachtet der Zwang in Rücksicht auf meine Person (in foro conscientiae) pflichtmäßig ist, so bleibt er darum gleichwohl in Rücksicht auf die Person des anderen (in foro externo) bloß rechtmäßig.

Das Zwangsrecht hört zweitens auf ein inneres Recht zu sein, wenn die Ausübung in einem gegebenen Falle durch eine Gewissenspflicht aufgehoben wird. Das Sittengesetz kann wohl unter gewissen Umständen dem Angegriffenen gebieten, einen unrechtmäßigen Zwang zu leiden: allein dieser Zwang wird dadurch von der Seite des Angreifers, nicht rechtmäßig; der Angegriffene, der zu keiner Gewissenspflicht gezwungen werden darf, behält sein äußerliches Zwangsrecht auch wenn kein innerliches vorhanden ist, und der verteidigende Zwang, der in Rücksicht auf die Person des Verteidigers (in foro conscientiae) pflichtwidrig ist, bleibt darum gleichwohl in Rücksicht auf die Person des Angreifers (in foro externo) rechtmäßig.

37. Inwiefern das äußerliche Zwangsrecht durch keine Gewissenspflicht, die den unrechtmäßigen Zwang entweder zu leiden oder zurückzutreiben gebietet, aufgehoben werden kann, insofern heißt es das strenge äußere Recht.

Die Strenge des Zwangsrechts besteht also in der äußerlichen Unverlierbarkeit, die demselben durch das Sittengesetz zugesichert ist, aber keineswegs davon abhängt, daß die Ausübung desselben dem Angegriffenen

durch das Sittengesetz notwendig, sondern davon, daß dem Angreifer die Hinderung dieser Ausübung durch das Sittengesetz unmöglich gemacht wird.

38. Das innerliche Zwangsrecht ist ein Gewissensrecht und gehört in die Moral; das äußerliche strenge Zwangsrecht heißt das natürliche Recht, und macht das Objekt derjenigen Wissenschaft aus, für die der Name des Naturrechts durch den Sprachgebrauch bestimmt ist.

Unter Naturgesetz, inwiefern dasselbe vom Sittengesetze unterschieden wird, begreift man die allgemeinen Regeln, welche Naturnotwendigkeit, physische Nötigung, Zwang, ausdrücken. Der Mensch steht in Rücksicht nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf jeden anderen Menschen, keineswegs unter bloßen Naturgesetzen, sondern, inwiefern er einen Willen hat, unter dem Sittengesetze, dem Gesetze der Freiheit. Er darf also von keinem Menschen so lange nicht nach dem bloßen Naturgesetze (dem sogenannten Rechte des Stärkeren) behandelt werden, als er nicht zuerst den anderen bloß nach diesem Gesetze behandelt hat. Das Gesetz der Freiheit, welches dem einen verbietet, die Person des anderen dem bloßen Naturgesetze zu unterwerfen, erlaubt es diesem anderen, um diese Unterwerfung zu verhindern, das bloße Naturgesetz gegen den einen geltend zu machen.

39. Das natürliche Recht, oder das Naturrecht als Objekt der Wissenschaft dieses Namens, ist das sittliche Vermögen, andere Menschen nach bloßen Naturgesetzen zu behandeln, inwiefern dasselbe von der unrechtmäßigen Behandlung nach diesen Gesetzen abhängt.

40. Die Wissenschaft des Naturrechts schränkt sich daher nur auf das äußerliche strenge Zwangsrecht ein, und begreift die vollkommenen Pflichten nur insofern, als sich ihre Erfüllung erzwingen läßt.

41. Der Satz, der den Begriff des äußerlichen strengen Zwangsrechts ausdrückt, ist daher der erste Grund-

satz des Naturrechts, und heißt: Du darfst denjenigen, der dich zur bloßen Befriedigung seines eigennützigen Triebes zwingt, durch Zwang abhalten.

Dieser Satz gilt in der Moral nur bedingt, nämlich unter der Voraussetzung, daß das Zurücktreiben des Zwangs durch keine Gewissenspflicht geboten oder verboten ist; im Naturrechte aber unbedingt, weil hier nur von der äußeren und insofern unverlierbaren Rechtmäßigkeit die Rede ist.

Der Grundsatz, der den Begriff der vollkommenen Pflicht gegen andere ausdrückt, muß von dem Satze, der den Begriff des äußerlichen Zwangsrechtes bezeichnet, genau unterschieden werden. Der eine gehört in die Moral, der andere ist der erste Grundsatz des Naturrechts, und die Vermengung oder Verwechselung dieser Sätze, hat die Vermengung oder Verwechselung der Moral und des Naturrechts zur Folge.

Der Begriff des Zwangsrechtes ist keineswegs mit dem Begriffe des vollkommenen Rechts gegen andere völlig gleichgeltend; und auch in dem Begriffe der Zwangspflicht bezeichnet das Wort Zwang ein Merkmal, das keineswegs schon in dem Begriffe der vollkommenen Pflicht an und für sich selbst liegt, sondern das erst zu demselben hinzukommt, wenn man das, unter der Voraussetzung der Übertretung dieser Pflicht, als einer Conditio sine qua non, aus dem Sittengesetze erfolgende Recht zu zwingen, hinzudenkt.

Die Pflicht, sich von unrechtmäßigem Zwang zu enthalten, findet durch das Sittengesetz unmittelbar ohne alle andere Voraussetzung und ohne Ausnahme statt, bedarf und verträgt insofern keine fremde Sanktion, und gehört in die Moral. Das Recht zu zwingen hingegen, das nur unter der Voraussetzung der Tatsache des unrechtmäßigen Zwanges stattfindet, gibt der voll-

kommenen Pflicht eine äußere Sanktion durch die physische Gewalt, deren rechtmäßigen Gebrauch der Angreifer zu befürchten hat. Nur in Rücksicht auf diese äußere Sanktion, oder, welches ebensoviel heißt, nur inwiefern ihre Erfüllung erzwungen werden darf — (inwiefern sie ein forum externum zuläßt) gehört die vollkommene Pflicht ins Naturrecht. Auch jenes Dürfen, das Recht zu zwingen, kommt nur als äußerliches, von der Tatsache des unrechtmäßigen Zwangs abhängiges Recht, und inwiefern es durch andere nicht gehindert werden darf, im Naturrecht in Betrachtung. Die Theorie von dem sittlichen Gebrauch desselben, sowie von seiner innerlichen Gültigkeit in Rücksicht auf den Angegriffenen, muß der Moral überlassen bleiben.

42. Inwiefern die positive Sanktion der bürgerlichen und politischen Gesetzgebung Zwang ist, die äußere Rechtmäßigkeit des Zwangs ihren Prinzipien nach im Naturrecht festgesetzt wird, das Naturrecht aber die Wissenschaft des Sittengesetzes oder die Moral voraussetzt, insofern ist das Naturrecht das verbindende Mittelglied zwischen dem Gewissensrecht und dem positiven Recht, zwischen der sittlichen und der positiven Gesetzgebung.

Aus dieser Entwicklung läßt sich bestimmt angeben, was in den bisherigen verschiedenen Theorien des Naturrechtes, und in den einseitigen Vorstellungsarten, welche dieses Recht entweder von der bloßen Pflicht überhaupt, oder von der physischen Stärke, oder von der Selbstliebe, oder von der natürlichen Freiheit, oder von der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen ableiten, zugleich Wahres und Falsches enthalten ist. Jede dieser Meinungen hat irgend etwas, das zum Begriffe des Naturrechts gehört, für den ganzen Begriff angenommen.

Es ergibt sich aber auch, daß nichts als der Begriff

von der strengen Rechtmäßigkeit, keineswegs aber der ganze Inhalt des Naturrechts, zum Beispiel die Begriffe von Eigentum, Verträgen, usw. aus der Moral geschöpft werden können, und daß das Naturrecht seinem eigentümlichen Inhalt nach von der Moral und dem positiven Rechte gleich wesentlich verschieden sei.

Siebenter Brief

Über den bisher verkannten Unterschied zwischen dem uneigennützigen und dem eigennützigen Triebe, und zwischen diesen beiden Trieben und dem Willen

Mit Recht, lieber Freund, fordern Sie mich zur Erhärtung der Behauptungen auf, die ich bei meiner neuen Darstellung der Grundbegriffe und Grundsätze der Moral und des Naturrechtes als ausgemacht angenommen habe, und durch welche ich im menschlichen Begehrungsvermögen einen wesentlichen Unterschied sowohl zwischen einem uneigennützigen und einem eigennützigen Triebe, als auch zwischen diesen beiden Trieben und dem Willen voraussetze; einen Unterschied, aus dem sich, wenn er einmal zugegeben ist, alle in jener Darstellung von mir aufgestellten Grund-, Lehr- und Folgesätze, wie Sie mir gestanden haben, zu Ihrer völligen Befriedigung ergeben.

Es ist nicht zu leugnen, daß auch schon in der bisherigen Philosophie Verschiedenheiten zwischen diesen drei Vermögen des Gemüts behauptet wurden. Allein die Philosophen, welche diese Verschiedenheiten zugaben, waren nicht nur unter sich darüber uneinig, worin sie dieselben bestehen lassen sollten; sondern sie hatten es noch mit einer sehr ansehnlichen Partei aufzunehmen, welche alle auch noch so verschiedene Äußerungen des Begehrungs-

vermögens aus dem einzigen eigennützigen Triebe abgeleitet wissen wollten, und folglich allen reellen Unterschied zwischen jenen drei Vermögen aufhoben.

Die philosophierende Vernunft ist in ihren bisherigen Repräsentanten mit sich selbst uneinig: „Ob es im menschlichen Begehrungsvermögen überhaupt eine uneigennützige Triebfeder gebe oder nicht, und ob dieselbe von der allgemein anerkannten eigennützigen wesentlich verschieden sei oder nicht."

Der Grund von dieser, wie von jeder anderen Uneinigkeit unter den Repräsentanten der philosophierenden Vernunft, liegt in einem allen Parteien gemeinschaftlichen Mißverständnisse. Er besteht nicht in den Momenten der Streitfrage, in welchen die Streitenden voneinander abweichen, und über welche sie sich gegeneinander erklären; sondern in denjenigen, die von ihnen allen gemeinschaftlich vorausgesetzt werden, und worüber es zwischen ihnen zu keiner Erklärung kommt; nicht in den Behauptungen, welche sie sich einander entgegensetzen, sondern in denjenigen, welche sie ihren gegenseitigen Erörterungen als ausgemacht zugrunde legen; nicht in den Irrtümern, die sie einander zur Last legen, sondern in einem Irrtume, den sie alle für Wahrheit halten. Daher ist auch jeder philosophische Streit ohne die Vermittlung eines Unparteiischen endlos; und noch nie ist ein solcher Streit durch die Parteien selbst, sondern immer nur durch die Dazwischenkunft eines Dritten, dem der gemeinschaftliche Irrtum der Streitenden in die Augen fiel, geschlichtet worden. Solange nicht dieser glückliche Zufall eintritt, wird die Streitsache durch die Parteien selbst nur in Rücksicht auf dasjenige erörtert, worüber unter ihnen wirklich gestritten wird. Ist sie endlich in dieser Rücksicht von beiden Seiten so hell beleuchtet, als sie sich ungeachtet des gemeinschaftlichen Irrtums beleuchten läßt; haben beide Parteien die Gründe ihrer Behauptungen,

soweit dieses unter jener Voraussetzung möglich ist, erschöpft: so wird der ganze Streit von einem unparteiischen Zuschauer, als ein bloßer Wortstreit befunden, wobei die Parteien bloß über die Zeichen eines Begriffes streiten, über den sie in Rücksicht auf das zwischen ihnen Ausgemachte in der Sache selbst einig sind. Nachdem sich die Philosophen über die eigennützige und uneigennützige Triebfeder der Handlungen des Willens lange genug gestritten hatten; nachdem sie nach und nach alle möglichen Bedeutungen, in welchen eine sittliche Handlung, den bisherigen gemeinschaftlichen Prämissen zufolge, uneigennützig, oder eigennützig heißen müßte, angegeben und verfochten hatten: traten endlich unparteiische Beobachter ins Mittel, die aus eben diesen Prämissen zeigten, daß der ganze Streit lediglich den Namen von einer und eben derselben Sache beträfe; eine Entscheidung, die den Popularphilosophen sehr willkommen sein mußte, indem sie sich durch dieselbe des mühsamen Problems über den Unterschied zwischen der eigennützigen und uneigennützigen Triebfeder überhoben, und ihre bequeme Methode in einem sehr auffallenden, warnenden Beispiele gerechtfertigt und bestätigt fanden.

Beide über den uneigennützigen Trieb streitende Parteien waren (wenigstens ihren Begriffen und Voraussetzungen nach) bisher darüber einig, daß Lust und Unlust die Triebfeder nicht nur des unwillkürlichen Begehrens, sondern auch des willkürlichen, oder des Wollens seien und sein müßten.

Hierüber waren sogar die Stoiker mit den Epikuräern stillschweigend einverstanden. Das Vergnügen, welches die Stoa aus der sittlichen Triebfeder ausgeschlossen wissen wollte, war kein anderes als das sinnliche, die Wollust. Hingegen machte das Vermögen, aus der Gesetzmäßigkeit Lust, und der Gesetzwidrigkeit Unlust zu schöpfen, einen Teil der vernünftigen Natur

aus, in welcher diese Schule die Quelle der Sittlichkeit aufsuchte. Das Anständige um seiner selbst willen begehren hieß nichts anderes, als in demselben unmittelbar und ohne Rücksicht auf die aus ihm erfolgenden Vorteile sein Vergnügen suchen und finden; und die Behauptung, daß die Tugend kein bloßes Mittel zur Glückseligkeit, sondern die einzige wahre Glückseligkeit selbst sei, hatte keinen anderen Sinn, als: daß der Weise die Befriedigungen, welche Glückseligkeit zu heißen verdienen, in keinem anderen Vergnügen, als welches er sich durch die tugendhafte Gesinnung selbst zu verschaffen weiß, und den Zustand, der für ihn Unglück heißen kann, in keinem anderen Mißvergnügen antreffe, als demjenigen, welches er mit dem Laster von sich zu entfernen vermag.

Dadurch, daß man das Wollen ein vernünftiges Begehren nannte, hat man dem Willen nur ein durch Vernunft modifiziertes Vergnügen, nur eine andere Art von Vergnügen als das bloß sinnliche, zur Triebfeder gegeben. Es war als etwas, das sich von selbst verstände, allgemein vorausgesetzt, daß der Wille keineswegs durch die Gründe der Vernunft an und für sich selbst, sondern nur durch das Vergnügen, das er in denselben und durch dieselben mittelbar oder unmittelbar anträfe, und durch das Mißvergnügen, das durch sie vermeidlich wäre, bestimmt würde.

Also nicht die Frage: „Ob Vergnügen die Triebfeder des Willens überhaupt, und folglich auch des sittlichen Willens sei oder nicht?“ sondern die Frage: „Worin das Vergnügen bestehe, das dem sittlichen Willen zum Grunde liege?“ hat die Philosophen bis jetzt in Parteien getrennt, die sich nicht darüber stritten: Ob die Triebfeder der moralischen Gesinnung ein Vergnügen überhaupt, sondern, ob sie ein eigennütziges oder uneigennütziges Vergnügen heißen müsse?

Wir müssen hier den Gang dieser Streitsache durch die merkwürdigeren Wendungen, die er bis jetzt genom-

men hat und nehmen mußte, verfolgen, und uns vornehmlich der verschiedenen Bedeutungen zu bemächtigen suchen, in welchen die Ausdrücke: *eigennütziges* und *uneigennütziges Vergnügen*, dabei zur Sprache gekommen sind.

Man setzt das *Angenehme* dem *Nützlichen* entgegen, und versteht unter dem letzteren in *weiterer* Bedeutung alles, was ein *Mittel* zum Vergnügen (oder zur Vermeidung des Mißvergnügens) ist, und was daher nur durch diesen Zweck Triebfeder des Begehrens wird, das Mittel mag nun an und für sich angenehm sein oder nicht. Die Bedeutung des Wortes *angenehm* ist alsdann auf das Vergnügen an und für sich, oder auf den bloßen Genuß eingeschränkt. In einem *engeren* Sinne bezeichnet das (bloß) *Nützliche* ein Mittel, welches entweder durch ein positives Mißvergnügen, oder durch Aufopferung eines kleineren Vergnügens ein größeres erzielt. Das *Angenehme* bezeichnet dann im Gegensatze mit *diesem* Nützlichen nicht nur das Vergnügen selbst, sondern auch ein Mittel zu einem *gegenwärtigen* Vergnügen, inwiefern dabei auf ein größeres zukünftiges, das dadurch verloren geht, keine Rücksicht genommen wird. In dem engsten Sinne, den man gemeiniglich durch das Beiwort *wahrhaft* andeutet, versteht man unter dem *Nützlichen* dasjenige, was als Mittel zur *Glückseligkeit*, das heißt zum Zustande des Vergnügens in seiner größten Lebhaftigkeit, Dauer und Mannigfaltigkeit während der gesamten Existenz der Person — Triebfeder des Begehrens ist. Das Angenehme, welches diesem Nützlichen entgegengesetzt ist, hat den größten Umfang, und begreift auch denjenigen (falschen) Nutzen in sich, der auf Kosten der Glückseligkeit gesucht wird. Das Nützliche in der ersten Bedeutung hat vorzüglich für den *Wollüstling*, in der zweiten für den *Geizigen*, in der dritten für den Mann, der *Lebensklugheit* besitzt, Reiz. Der *Geizige*

macht das Mittel zum Zweck, den er darüber aus dem Auge verliert. Er kennt nichts als Nutzen, und keine Glückseligkeit. Man hat nicht selten unter der eigennützigen Triebfeder das Nützliche bloß in der zweiten Bedeutung verstanden, und sonach die von derselben verschiedene Triebfeder der Lebensklugheit mit dem Namen der Uneigennützigen beehrt. Der Streit über die Frage: Ob der Trieb nach Glückseligkeit, über dessen Vorhandensein alle Parteien einig sind, eigennützig oder uneigennützig sei? rührte nicht selten lediglich daher, daß diejenigen, die diesen Trieb eigennützig genannt wissen wollten, das Wort Nutzen in der dritten, ihre Gegner aber in der zweiten Bedeutung verstanden haben. Dieser Wortstreit konnte auch diejenigen entzweien, die übrigens unter sich einig waren, die sittliche Triebfeder in dem Vergnügen bestehen zu lassen, das aus der Idee der Glückseligkeit geschöpft wird.

Je nachdem man diese Idee entweder nur auf das gegenwärtige Leben einschränkte, oder auch auf ein zukünftiges ausdehnte, wurde auch die Eigennützigkeit des Triebes nach Glückseligkeit verschiedentlich bestimmt. Es hat Supernaturalisten gegeben, welche die Handlungen, die durch die bloße Rücksicht auf die Glückseligkeit des gegenwärtigen Lebens bestimmt würden, eigennützig und nichtsittlich, diejenigen aber, welche die zukünftige und ewige Seligkeit zum Zweck haben, uneigennützig und sittlich genannt wissen wollten; während mancher naturalistische Gegner der Religion gerade in den letzteren Handlungen eine Art von unnatürlicher Eigennützigkeit gefunden zu haben glaubte, die mit der Sittlichkeit durchaus nicht bestehen könnte.

Einen weit bestimmteren Sinn hat der Ausdruck: uneigennütziges Vergnügen, wenn darunter das sympathetische, das heißt, dasjenige Vergnügen verstanden wird, das aus der Wahrnehmung des Vergnügens an anderen Menschen unmittelbar geschöpft

wird. Daß es in diesem Sinne ein uneigennütziges Vergnügen gebe, ist allgemein eingestanden; daß aber dasselbe die Triebfeder des sittlichen Willens sei, ist nur von einigen behauptet worden, denen von ihren Gegnern unter anderem eingewendet wurde, daß ihr Begriff von der Sittlichkeit nur auf Pflichten gegen andere eingeschränkt, und folglich zu enge wäre.

In einem noch bestimmteren Sinne heißt dasjenige Vergnügen uneigennützig, das nicht bloß aus dem Vergnügen, sondern auch aus dem Nutzen anderer Menschen quillt, und demjenigen entgegengesetzt ist, das aus dem Nutzen anderer nur mittelbar, das heißt inwiefern derselbe unseren eigenen befördert, entspringt, und das in engerer Bedeutung eigennützig heißt. Inwiefern durch das unmittelbare Vergnügen an fremden Nutzen, das Vergnügen an fremden Vergnügen, oder Sympathie, vorausgesetzt wird, insofern ist eine in dieser Bedeutung uneigennützige Handlung nur dadurch denkbar, daß in einem gegebenen Falle das sympathetische Gefühl durch kein ihm entgegenstehendes und stärkeres selbstisches überwogen wird; wobei es auf die größere oder geringere Zartheit der Nerven, und auf alle die zufälligen äußeren Umstände ankommt, durch welche das sinnliche Interesse am fremden Wohl mehr oder weniger belebt wird, als das sinnliche Interesse am eigenen. Von diesen Umständen müssen diejenigen den sittlichen Willen abhängen lassen, die unter der uneigennützigen Triebfeder desselben das sympathetische Gefühl verstehen.

Wird unter dem uneigennützigen Vergnügen in einer noch genauer bestimmten Bedeutung das Vergnügen gedacht, das aus der Idee der Glückseligkeit anderer Menschen geschöpft wird, so muß man das Vergnügen an eigener Glückseligkeit, und die Handlungen, die dasselbe zur Triebfeder haben, eigennützig nennen. Jede von diesen zwei verschiedenen Arten des Vergnügens

wurde von einer besonderen Partei für den einzig möglichen Bestimmungsgrund der sittlichen Gesinnung angenommen, und dieser daher von der einen, unter dem Namen des Wohlwollens, für uneigennützig, von der anderen, unter dem Namen der Selbstliebe, für eigennützig erklärt.

Andere glaubten diesen Streit dadurch entschieden zu haben, daß sie behaupteten, der Trieb nach Glückseligkeit, der allerdings die einzige Quelle der Sittlichkeit wäre, könne weder eigennützig noch uneigennützig genannt werden, indem sich das ganze Objekt dieses Triebes, die wahre und vollständige Glückseligkeit, nur in der Befriedigung sowohl der sympathetischen als der selbstischen Neigungen zusammengenommen denken lasse. Da beide Neigungen durch die Natur dem menschlichen Herzen eingepflanzt wären, so könnte zwischen denselben nur dann und nur insofern ein Streit entstehen, wenn und inwiefern die Befriedigung von beiden durch den Widerstreit zwischen den äußeren Umständen, von denen sie abhinge, unmöglich gemacht würde. Dieser Streit würde durch die Vernunft entschieden, welcher es zukomme, zu untersuchen, ob in dem gegebenen Falle die Befriedigung der sympathetischen Neigung, die aus der Unternehmung der Handlung erfolgen müßte, größer sei als die Befriedigung der selbstischen, welche von der Unterlassung derselben zu erwarten wäre; worauf dann der Wille durch das Vergnügen an der vorausgesehenen größeren Befriedigung unausbleiblich zur Handlung bestimmt würde.

Da es bei dieser Theorie der Sittlichkeit nicht die Art, sondern lediglich die größere Quantität des Vergnügens ist, welche bei Kollisionsfällen als sittliche Triebfeder den Ausschlag gibt, da die Befriedigung der geselligen sowohl als der selbstischen Neigung nur insofern über die andere die Oberhand erhält, als sie Mittel zu einem größeren Genuß ist, so kann man

freilich den Verteidigern dieser Vorstellungsart nicht unrecht geben, daß sie die Frage: Ob die ursprüngliche und höchste Triebfeder des Willens, diejenige, die in den Fällen der Kollision zwischen den selbstischen und sympathetischen Neigungen entscheidet, eigennützig oder uneigennützig sei? als eine leidige Veranlassung zu bloßen Wortstreitigkeiten von der Hand weisen.

Durch die nähere Bestimmung des Begriffes vom Vergnügen überhaupt, als einer Gattung, hat der Streit über die Uneigennützigkeit der sittlichen Triebfeder eine andere Wendung erhalten. Man unterschied nun das bloße Vergnügen überhaupt von dem Wohlgefallen, durch welches dasselbe begleitet wird. Das eine ist etwas, das sich lediglich auf das vorstellende Subjekt, das andere etwas, das sich auf ein vorgestelltes Objekt bezieht. Das eine ist ein mehr oder weniger klares, aber immer undeutliches Bewußtsein unseres eigenen Zustandes, Gefühl einer Veränderung in uns, die mit einem Triebe übereinstimmt, ein Gemütszustand, der, inwiefern er nur als Befriedigung des Bedürfnisses leicht und stark affiziert zu werden interessiert, an und für sich selbst eigennützig genannt werden muß. Das andere hingegen ist nach der Beschaffenheit des Objektes verschieden, und ist bald eine bloße Folge, bald aber der Grund des Vergnügens, welches sonach in einem vorzüglicheren engeren Sinne bald eigennützig, bald uneigennützig heißen kann. In dem ersten Falle gefällt das Objekt nur um des angenehmen Zustandes willen, in welchen das Subjekt durch dasselbe versetzt wird; der Grund des Wohlgefallens liegt im Genusse. Im zweiten Falle gefällt das Objekt um seiner selbst willen; der angenehme Zustand des Subjektes erfolgt aus dem Wohlgefallen am Objekte, und der Grund des Genusses liegt im Wohlgefallen.

Wenn bei dieser an fruchtbaren Winken allerdings reichhaltigen Theorie, die Frage über die Uneigennützig-

keit der sittlichen Triebfeder nicht vielmehr durch einen blendenden Einfall abgewiesen, als gründlich beantwortet werden soll, so muß der Begriff des Wohlgefallens, der hier eine so wichtige Rolle spielt, und den man gleichwohl in einer höchst auffallenden Unbestimmtheit gelassen hat, genau bestimmt werden.

Man hat noch sehr wenig für die Bestimmtheit dieses Begriffes gewonnen, wenn man sich nicht weiter darüber zu erklären weiß, als daß man durch denselben den Beifall denken müsse, den der Verstand dem Objekte des Vergnügens gibt. Denn es fragt sich: Was heißt dieser Beifall? Als eine Handlung des Verstandes muß er in einem Urteile bestehen, als Beifall in einem Urteile, das Übereinstimmung ankündigt, und als Wohlgefallen muß er von dem Urteile verschieden sein, welches eine bloße Überzeugung ausmacht. Ein Gegenstand überzeugt, inwiefern er mit der Vorstellung, die wir von ihm haben, übereinstimmt; er gefällt, inwiefern er durch die Vorstellung, die wir von ihm haben, mit uns selbst übereinstimmt. Dem Beifalle der Überzeugung liegt die Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Objekt zugrunde, und er ist ein Urteil, durch welches dem Begriffe, den wir vom Objekte haben, das Prädikat wahr beigelegt wird. Dem Beifalle des Wohlgefallens liegt die Übereinstimmung zwischen dem vorstellenden Subjekte und dem vorgestellten Objekte zugrunde, und er ist ein Urteil, durch welches wir dem Objekte die Prädikate angenehm, oder schön, oder sittlich gut beilegen, je nachdem dasselbe durch die Vorstellung, die wir davon haben, entweder mit den physischen und insofern bloß sinnlichen, oder mit den ästhetischen, oder mit den moralischen Anlagen des vorstellenden Subjekts, und den durch dieselben bestimmten Forderungen übereinstimmt.

Der Grund des Urteils, durch welches einem Objekte

das Prädikat angenehm beigelegt wird, liegt in dem Vergnügen, das dem Urteile vorhergeht, und durch welches sich die Übereinstimmung des Objekts mit dem sinnlichen Triebe des Subjekts allein anzukündigen vermag; und hierin besteht die Eigennützigkeit des physischen Vergnügens. Der Grund des Urteils, durch welches einem Objekte das Prädikat sittlichgut beigelegt wird, darf also nicht in dem Vergnügen liegen, und dieses darf nicht dem Urteile vorhergehen, sondern muß erst auf dasselbe und aus demselben erfolgen, wenn das sittliche Vergnügen uneigennützig sein soll. Das sittliche Wohlgefallen müßte also einerseits mit dem Beifalle der Überzeugung, oder dem Urteil über die Wahrheit gemein haben, daß es, wie dieses, nicht durch Vergnügen bestimmt werden darf, das heißt uneigennützig ist; andererseits aber mit dem physischen Wohlgefallen, oder dem Urteile über bloße Annehmlichkeit, daß es, wie dieses, die Übereinstimmung des Gegenstandes nicht mit der Vorstellung, sondern mit dem vorstellenden Subjekte betrifft, daß es kein logisches und theoretisches Urteil ist.

Nach diesen Voraussetzungen entsteht die Frage: Worin liegt der bestimmende Grund des sittlichen Wohlgefallens, das heißt, desjenigen Urteils über die Übereinstimmung eines Objekts mit den sittlichen Anlagen des Subjektes, das dem sittlichen Vergnügen vorhergehen muß? Da man unter Sittlichkeit nichts als die Gesetzmäßigkeit des Wollens versteht, so kann man unter den sittlichen Anlagen nichts als den Willen selbst und die Vermögen des Gemüts denken, von denen das Gesetz des Willens, soweit sich dasselbe im Bewußtsein ankündigt, abhängt. Das Objekt aber, das mit diesen Anlagen übereinstimmt, kann nichts anderes sein, als eine Handlung des Willens, die jenem Gesetze gemäß ist. Das sittliche Wohlgefallen muß also das Urteil über die Gesetzmäßigkeit einer Willenshandlung sein; und das Prädikat gut, das durch dieses Urteil aufgestellt

wird, kann nichts als diese Gesetzmäßigkeit bedeuten.

Da das Gesetz des Willens das Eigentümliche hat, daß es bei aller seiner Notwendigkeit gleichwohl durch den Willen selbst übertreten werden kann; da eine Handlung des Willens dadurch, daß sie sittlich notwendig ist, nicht unvermeidlich wirklich wird: so läßt sich das sittliche Wohlgefallen oder das Urteil über die Gesetzmäßigkeit einer Handlung des Willens unterscheiden: erstens, in das Urteil über die Gesetzmäßigkeit der Handlung die geschehen soll, und zweitens in das Urteil über die Gesetzmäßigkeit der Handlung die geschehen ist; eine Unterscheidung, die für den Gegenstand unserer Untersuchung von entscheidender Wichtigkeit ist, und daher genauer entwickelt werden muß. Das eine von diesen beiden Urteilen geht der sittlichen Handlung vorher, das andere folgt auf dieselbe; das eine betrifft die Gesetzmäßigkeit einer Handlung, von der dem Willen das Gegenteil noch immer physisch möglich ist; das andere betrifft die Wirklichkeit der schon vorhandenen gesetzmäßigen Handlung; das eine enthält den Beifall, der dem bloßen Gesetze, das andere den Beifall, der der Handlung nach dem Gesetze gegeben wird; das eine ist von der Wirklichkeit des sittlichen Entschlusses ganz unabhängig, und hat oft kein Vergnügen, sondern Mißvergnügen über die Einschränkungen, die vom Gesetze vorgeschrieben werden, zur Folge, das andere hängt von der Wirklichkeit des sittlichen Entschlusses ab, und hat unvermeidlich das Vergnügen der Zufriedenheit und Achtung gegen sich selbst zur Folge. Das Urteil, daß die Handlung geschehen soll, findet auch dann statt, und bleibt unwiderruflich dasselbe, wenn die Handlung auch nicht wirklich, oder wenn sogar ihr Gegenteil wirklich geschieht; daher muß dieses Urteil von dem Vergnügen und Mißvergnügen, das aus der Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Handlung erfolgt, ganz unabhängig sein.

Das Urteil, daß die Handlung, die geschehen sollte, geschehen sei, ist ebenso zufällig als die Wirklichkeit, die durch dasselbe vorausgesetzt wird, und die keineswegs aus der Gesetzmäßigkeit unvermeidlich notwendig erfolgt, und insofern ist auch das Wohlgefallen an der Wirklichkeit der gesetzmäßigen Handlung von dem Wohlgefallen an der Gesetzmäßigkeit unabhängig.

Welche von diesen beiden Arten des Wohlgefallens enthält nun den Grund des sittlichen Wollens, oder desjenigen Vergnügens, durch welches der Wille zu einer sittlichen Handlung bestimmt werden muß?

Vielleicht etwa das Wohlgefallen an der Wirklichkeit der gesetzmäßigen Handlung? Allein dieses setzt ja eben diese Wirklichkeit voraus, die durch das aus ihm erfolgende und den Willen bestimmende Vergnügen erklärt werden soll. Das Vergnügen wäre zugleich Grund und Folge der wirklichen Handlung des Willens, und diese zugleich Grund und Folge des Vergnügens; ja, das Wohlgefallen selbst, inwiefern es die Wirklichkeit der Handlung, diese aber das Vergnügen voraussetzt, das aus dem Wohlgefallen erfolgt, wäre zugleich Grund und Folge sowohl des Vergnügens als der wirklichen Handlung.

Diese Zirkel können nur durch einen sehr leicht aufzuhebenden Schein verdeckt werden, wenn man etwa behaupten wollte: „Das Vergnügen an der vorausgesehenen Wirklichkeit der sittlichen Handlung könne ohne Ungereimtheit zugleich als Grund und Folge dieser Wirklichkeit gedacht werden." Denn diese Wirklichkeit läßt sich doch nur insofern voraussehen, als sie vom Willen abhängt, und hängt durch das den Willen bestimmende Vergnügen nur insofern vom Willen ab, als sie vorausgesehen wird. Außerdem dringt sich die Hauptfrage von selbst auf: Wie hängt das Vergnügen mit der vorausgesehenen wirklichen Handlung zusammen? oder, was ist in der wirklichen Handlung dasjenige, woraus das Vergnügen erfolgt, das in der Voraussehung

den Willen bestimmt? „Die Sittlichkeit“ ist die einzig denkbare Antwort auf diese Frage: „oder die Übereinstimmung der Handlung mit dem Gesetze des Willens ist dasjenige, wodurch die vorausgesehene wirkliche Handlung Grund des Vergnügens wird.“ So wäre denn also das Vergnügen an der Handlung eine Folge des Urteils über die Gesetzmäßigkeit derselben, des Urteils, daß die Handlung geschehen soll, des Wohlgefallens von der ersteren Art.

In diesem Falle müßte also das Vergnügen, durch welches der Wille sittlich zu handeln bestimmt würde, eine unvermeidlich notwendige Folge des Urteils sein, daß die Handlung geschehen soll, und daher, so oft jenes Urteil stattfindet, auch die sittliche Handlung unvermeidlich erfolgen. Wo diese Handlung nicht wirklich oder ihr Gegenteil wirklich geworden wäre, müßte auch jenes Urteil nicht dagewesen sein; wo sie nicht geschah, hätte sie auch nicht geschehen sollen; und wo sie geschehen sollte, wäre das Nichtgeschehen unmöglich gewesen.

So sehr auch diese Folgerungen, durch welche alle Zurechnung, und mit derselben aller Unterschied zwischen sittlichen und nichtsittlichen Handlungen aufgehoben wird, dem moralischen Gefühle und dem Zeugnisse des Gewissens widersprechen, so wenig können sie von den Philosophen, welche das Vergnügen, sie mögen es auch uneigennützig oder eigennützig nennen, als die sittliche Triebfeder annehmen, ohne Inkonsequenz geleugnet werden. Sie werden auch wirklich von mehreren eingestanden, welche die Sittlichkeit des Wollens in der Uneigennützigkeit des Vergnügens, durch welches der Wille bei gewissen Handlungen bestimmt wird, entdeckt, und eben dadurch einen inneren Unterschied zwischen Sittlichkeit und Unsittlichkeit festgesetzt zu haben glauben. Der Umstand, daß sich aus diesem Unterschiede die Zurechnung der unsittlichen Handlung nicht begreifen läßt, bekümmert sie um so weniger, da sie in dem Be-

griffe derselben nichts weiter als eine der Menschheit wohltätige Täuschung zu finden glauben. Ihnen muß gezeigt werden, daß ihr Begriff vom uneigennützigen Vergnügen, durch ihren Begriff vom Willen aufgehoben wird.

Das Vergnügen, das ihrer Theorie zufolge den Willen zur sittlichen Handlung bestimmt, ist dadurch uneigennützig, weil es aus dem Urteile, daß die Handlung geschehen soll, aus dem Wohlgefallen an der bloßen Gesetzmäßigkeit erfolgt. Allein nach ihrem Begriffe vom Willen muß auch dieses Urteil, folglich das sittliche Wohlgefallen selbst, in einem vorhergehenden und dasselbe bestimmenden Vergnügen gegründet, und daher eigennützig sein. Sobald einmal vorausgesetzt wird, daß der Wille überhaupt durch Vergnügen bestimmt werden müsse, so kann man sich unter dem Gesetze des Willens nur eine solche Vorschrift der Vernunft denken, die lediglich durch Vergnügen für den Willen Notwendigkeit erhält (Gesetz wird), und die daher von dem Willen nur insofern befolgt werden kann, als er durch Vergnügen dazu bestimmt wird. Ich kann also unter jener Voraussetzung nur insofern das Urteil fällen, daß die Handlung geschehen soll (daß sie für meinen Willen gesetzmäßig ist), als die Vorschrift zu derselben durch Vergnügen zum Gesetz erhoben wird, oder, welches dasselbe heißt, als ich die Rechnung meines Vergnügens dabei finde. Das sittliche Vergnügen ist also nicht bloß als Vergnügen überhaupt, sondern insbesondere auch als das sittliche in engster Bedeutung des Wortes e i g e n n ü t z i g, weil es, wie das physische Vergnügen, mit keinem anderen Wohlgefallen als einem solchen verknüpft ist, das selbst wieder nur aus dem Vergnügen erfolgt. Der Streit über die uneigennützige Triebfeder ist also auch durch die Wendung, die er durch die Unterscheidung zwischen Vergnügen und Wohlgefallen erhalten hat, ein bloßer Wortstreit geblieben, und die Verteidiger der Uneigennützigkeit fechten für ein Wort ohne Begriff.

Der Vorwurf: die behauptete Uneigennützigkeit der sittlichen Triebfeder durch die Erklärung derselben wieder aufgehoben zu haben, scheint die engländischen Verteidiger des moralischen Sinnes insofern weniger zu treffen, als sie den Grund des sittlichen Vergnügens in einem angeborenen besonderen Gefühlvermögen bestehen lassen, das sich als ein solches nicht weiter begreifen ließe, und welches die Sittlichkeit einer Handlung durch ein unerklärbares Vergnügen im Bewußtsein ankündigte. Sie nennen das Vergnügen, welches den Willen zu einer Handlung bestimmt, eigennützig, wenn dasselbe nicht unmittelbar aus der Handlung selbst, sondern aus den Folgen derselben — uneigennützig, wenn es aus der Handlung selbst, ohne Rücksicht auf die Folgen, geschöpft wird. Das durch ein solches Vergnügen bestimmte Wollen ist ihnen das sittliche.

Allein das Wort uneigennützig wird auch in diesem Systeme nicht weniger als in jedem anderen, das den Willen durch Vergnügen bestimmt werden läßt, gemißbraucht, indem es gebraucht wird, Handlungen, die nur der Art nach verschieden sind, durch die Benennung einer verschiedenen Gattung zu bezeichnen. Das Vorgefühl des Vergnügens, das aus einer künftigen Handlung unmittelbar geschöpft wird, ist freilich auf eine andere Art eigennützig, als dasjenige, das sich auf die bloßen Folgen der Handlung gründet; aber darum nichts weniger als uneigennützig, sobald es als Bestimmungsgrund des Willens gedacht wird. Nutzen ist Mittel des Vergnügens, und eigennützig ist alles Interesse, das in der Tüchtigkeit zum Vergnügen gegründet ist. Jedes Vergnügen, das nur aus einem andern Vergnügen erfolgt, und jede Handlung, die bloßes Mittel zum Vergnügen ist, muß insofern eigennützig heißen. Die Willenshandlung, die sich nur als Grund und Folge eines Vergnügens, dasselbe mag aus dem Vergnügen anderer Menschen geschöpft werden

oder nicht, denken läßt, hat keinen anderen Zweck als eigenes Vergnügen, ist also bloßes Mittel zum eigenen Vergnügen, ist also in eigentlicher Bedeutung des Wortes eigennützig.

Uneigennützig in eigentlicher Bedeutung würde daher das moralische Vergnügen nur dann und nur insofern heißen können, wann und inwiefern dasselbe nicht als Grund, sondern nur als Folge der sittlichen Handlung gedacht werden könnte. Das sittliche Wollen würde Objekt des sittlichen Vergnügens, dieses aber keineswegs das Objekt von jenem sein können; das Vergnügen erfolgte aus der Handlung, aber nicht die Handlung aus dem Vergnügen; die Handlung würde das Vergnügen nur insofern zur Folge haben, als sie dasselbe nicht zum Bestimmungsgrund hatte, und der Wille würde nur insofern sittlich handeln können, als er zu handeln vermag, ohne dazu durch Vergnügen bestimmt zu werden. Eine sittliche Handlung um des Vergnügens willen das daraus erfolgt vornehmen wollen, würde nichts anderes sein, als ein Mittel ergreifen, das seinen Zweck aufhebt. Die Tugend würde sich insofern selbst belohnen, als Vergnügen aus ihr entspringt; aber dieses würde auch nur insofern aus ihr entspringen, als der Tugendhafte dasselbe nicht zum Zweck seiner Handlung gemacht, als er schlechterdings auf allen Lohn Verzicht getan hat. Die Sittlichkeit würde die Gottheit sein, deren Willen man nicht insofern tut, als man sie liebt, sondern, die man nur insofern liebt, als man ihren Willen tut.

Daß dieser Begriff von Uneigennützigkeit allen durch die bisherige Philosophie angenommenen Grundbegriffen der Moralität geradezu widerspreche, und daß daher, wenn derselbe anders richtig ist, die Uneigennützigkeit in keinem bisherigen Systeme der Moral mehr als dem bloßen leeren Namen nach anzutreffen sei, darf nun wohl nicht erst gezeigt werden. Desto sorgfältiger muß

aber dieser neue und der Kantischen Philosophie ganz eigentümliche Begriff in seinen wesentlichen Merkmalen erörtert und gegen die Widersprüche gesichert werden, welche er nach allen bisherigen Vorstellungsarten zu enthalten scheinen muß.

Das allgemeine Vorurteil, daß die Vernunft nur durch Lust und Unlust den Willen zu bestimmen vermöge, und daß daher das sogenannte vernünftige Vergnügen die Triebfeder der Sittlichkeit sei, wird durch nichts so sehr als durch die allgemeine Unbestimmtheit aller bisherigen Begriffe vom Willen unterstützt. Jeder dieser Begriffe enthielt freilich ein wahres Merkmal des Willens. Aber diese Merkmale waren immer nur solche, die dem Willen mit anderen Zuständen des Gemütes gemein sind, und unter denen bis jetzt das einzige fehlte, welches dem Willen eigentümlich ist, und wodurch er sich von allen mit ihm verwandten Zuständen des Gemütes auszeichnet. Man hat allerdings insofern dem Sprachgebrauche gehuldigt, als man unter Begehren in weiterer Bedeutung, und als Gattung, das unwillkürliche und das willkürliche Begehren als verschiedene Arten zusammenfaßte, und unter dem einen das Begehren in engerer Bedeutung, unter dem anderen aber das Wollen verstand. Allein, da es diesen Begriffen an Bestimmtheit gebrach, so war, bei aller Eintracht über Worte, der Streit über die Bedeutung derselben unvermeidlich, so oft man sich über den Unterschied zwischen Wollen und Begehren zu einer genaueren Rechenschaft zog.

Es sind freilich unleugbare Tatsachen, erstens, daß beim Wollen sowohl, als beim unfreiwilligen Begehren, derjenige Trieb, der nur durch Lust und Unlust in Tätigkeit gesetzt werden kann, — zweitens, daß beim Wollen außer jenem Triebe auch noch die Vernunft auf eine besondere Weise — geschäftig ist. Diese beiden unstreitigen Tatsachen des Be-

wußtseins sind die unstreitige Veranlassung gewesen, den Willen für den durch Vernunft geleiteten Trieb nach Vergnügen zu halten; eine Meinung, die das Gemeinschaftliche aller bisher verschiedenen Theorien des Willens und der Sittlichkeit begreift, und eben darum die genaueste Prüfung erfordert.

Es ist allerdings Tatsache des Bewußtseins, daß beim Wollen auch ein unwillkürliches Begehren stattfindet, und es ergibt sich durch Reflexion über dieses Begehren, daß dasselbe Vergnügen zum Objekt und zum Grunde habe. Allein es ist nicht weniger eine Tatsache des Bewußtseins, daß das Wollen etwas mehr als ein bloßes unwillkürliches Begehren ist, daß bei jenem Gemütszustande eine besondere Handlung vorkomme, welche Entschluß heißt, und welche durch Reflexion über dieselbe von der Forderung des unwillkürlichen Begehrens unterschieden wird. Wir sind uns dieses Entschlusses, als der eigentümlichen Handlung unseres Ichs (der Person in uns) bewußt, und insbesondere als derjenigen Handlung, durch welche wir zwar die Forderung des Begehrens weder aufstellen noch aufheben, aber doch die Befriedigung derselben gestatten oder versagen können. Diese Befriedigung oder Nichtbefriedigung muß von jener Forderung genau unterschieden werden. Die Forderung des bloßen Begehrens ist keine Handlung des Willens, ungeachtet sie beim Wollen vorkommt. Die Befriedigung ist zwar Objekt dieser Forderung; aber sie ist nur bei den unwillkürlichen Handlungen zugleich auch die Wirkung der Forderung. Bei den Handlungen des Willens ist sie Wirkung des Entschlusses. Sie ist ein notwendiger Gegenstand des unwillkürlichen Begehrens; aber nur ein zufälliger des Wollens, welches auch die Nichtbefriedigung hätte beschließen können.

Wenn man nun die Forderung des Begehrens, inwiefern das Vergnügen für sie Grund und Folge, das ist Zweck ist, eigennützig nennt; so ist freilich kein Wollen

ohne eine Forderung des eigennützigen Triebes, aber auch keines durch diese Forderung allein denkbar. Die Wirkung des eigennützigen Triebes geht in der Person vor, die sich dabei mehr leidend als tätig verhält, ist unwillkürlich. Dasjenige, wodurch die Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieser Forderung ein Wollen wird, geht nicht bloß in der Person vor, die sich dabei mehr tätig als leidend verhält; sondern ist Handlung der Person selbst, und ist willkürlich. Daraus also, daß alles bloße Begehren durch Vergnügen bestimmt wird, und daher eigennützig ist, folgt also keineswegs, daß auch alles Wollen durch Vergnügen bestimmt werde und eigennützig sei. Vielmehr inwiefern das Bestimmtwerden durch Vergnügen ein leidender, das Wollen aber ein selbsttätiger Zustand des Gemüts, inwiefern das Wollen vom bloßen Begehren wesentlich verschieden ist, insofern läßt sich kein Wollen überhaupt als ein Bestimmtwerden durch Vergnügen denken.

Ich verstehe daher unter W o l l e n: Sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens, oder einer Forderung des eigennützigen Triebes bestimmen; — unter Begehren in engerer Bedeutung aber: Das Bestimmtwerden durch Vergnügen, oder durch Lust und Unlust überhaupt, die Forderung des eigennützigen Triebes.

Handlungen, die im bloßen Begehren ihren Grund haben, heißen instinktartig, und sind bloß tierisch. Bei diesen bestimmt sich die Person nicht selbst zum Handeln, sie wird dazu bestimmt. Der eigennützige Trieb wird in der Person befriedigt, aber nicht durch die Person; durch eine W i r k u n g in der Person, nicht durch eine H a n d l u n g der Person.

Handlungen, die im W i l l e n ihren Grund haben, heißen v e r n ü n f t i g, und sind eigentlich m e n s c h l i c h. Bei diesen bestimmt sich die Person selbst zum Handeln, und wird nicht dazu bestimmt. Der eigen-

nützige Trieb wird dabei entweder befriedigt oder nicht befriedigt; nicht durch sich selbst, sondern durch die Person; nicht durch die unwillkürliche Forderung, die nur allein Befriedigung, sondern durch die Willkür, welche Befriedigung oder Nichtbefriedigung zum Objekt hat; nicht durch eine Wirkung in der Person, sondern durch Handlung der Person.

Jedes Wollen ist daher Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes; aber kein Wollen ist Handlung dieses Triebes. Kein Wollen ist ohne Reiz der Lust und Unlust, aber auch keines als eine Handlung denkbar, die lediglich durch diesen Reiz bestimmt würde. Beim Bestimmtwerden durch diesen Reiz wirkt etwas in der Person, beim Wollen handelt sie selbst.

Man hat sich die Selbsttätigkeit, die sich bei jeder Handlung des Willens im Selbstbewußtsein ankündigt, aus den Äußerungen der Denkkraft, die bei diesem Zustande des Gemütes geschäftig ist, zu erklären gesucht, und daher die Wirksamkeit der Vernunft in die Definition des Willens aufgenommen.

Es ist allerdings Tatsache des Bewußtseins, daß die Person beim Wollen durch Vernunft handle; aber auch nicht weniger, daß sie beim Wollen den Aussprüchen der Vernunft entgegenhandeln, die Vernunft mißbrauchen könne. Man hebt den Unterschied zwischen der unsittlichen und der nichtsittlichen Handlung, zwischen dem bösen Willen und der, zwar schädlichen, aber unschuldigen Äußerung des Instinktes auf, wenn man beide aus dem Mangel an Besonnenheit, überlegung und Wahl ableitet. Die unsittliche Handlung läßt sich so wenig als die sittliche ohne den zum Wesen der Handlung gehörigen Gebrauch der Vernunft denken. Schon darum also, weil die unsittliche Handlung als eine Handlung des Willens gegen die Vernunft gedacht werden muß, würden die Erklärungen, welche den Willen für ein vernünftiges Begehren (appetitus rationalis), und

die Freiheit für das Vermögen, dasjenige zu wählen, was das beste scheint (facultas eligendi id quod optimum videtur), ausgeben, verwerflich sein. Eine Handlung, die lediglich aus einem instinktartigen Begehren erfolgt, ist freilich nicht vernünftig; aber die Person handelt bei derselben so wenig gegen die Vernunft als durch Vernunft. Aber soll darum eine Handlung der ihre Vernunft mißbrauchenden Person, eine Handlung wider die Vernunft, ein vernünftiges Begehren heißen? Und welchen bestimmten Begriff kann man mit dem Worte das Beste verbinden, wenn man behauptet, die Person tue bei der unsittlichen Handlung was ihr das Beste scheint? Wie? bei derjenigen Handlung, durch welche sie das bloß Angenehme dem Guten vorzieht, und wobei sie sich bewußt sein muß, daß sie nicht das Beste, sondern das allein Schlechte wählt?

Es läßt sich hingegen ein unwillkürliches Begehren denken, bei welchem die Vernunft wirklich gebraucht wird. Man kann unwillkürlich auch solche Gegenstände begehren, an deren Vorstellung und Erkenntnis die Vernunft einen wesentlichen Anteil hat, und die nur für Menschen Objekte des Begehrens sind: Macht, Reichtum, Ansehen usw. Und sollten wir nie durch das unwillkürliche Begehren solcher Objekte zu unwillkürlichen Handlungen hingerissen, übereilt werden? Sollten Neigungen, bei denen die Vernunft nicht weniger als die Sinnlichkeit mitwirkt, nie ohne unser Wissen und Wollen auf unser Betragen Einfluß haben? Sollte der durch Vernunft modifizierte Trieb nach Vergnügen nicht sehr oft in uns wirksam sein, ohne daß unser Wille dabei geschäftig ist? Mit einem Worte: Sollte nicht oft ein vernünftiges Begehren ohne alles Wollen stattfinden?

Eine willkürliche Befriedigung des eigennützigen Triebes hört darum nicht auf ein Wollen zu sein, weil sie dem Gesetze der Vernunft zuwider ist; denn es gibt auch

ein unsittliches Wollen; und eine Forderung des eigennützigen Triebes, und die unwillkürliche Befriedigung derselben, ist darum noch kein Wollen, weil die Vernunft Anteil daran hat; denn es gibt auch unwillkürliche und bloß nichtsittliche Handlungen, die keineswegs in dem Tierischen unserer Natur allein begründet sind. Das Wollen kann also weder in der Vernünftigkeit der Forderung, noch in der Vernünftigkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes bestehen.

Das Wollen ist schlechterdings keine Forderung des eigennützigen Triebes, weder eine vernünftige noch eine vernunftlose. Beide sind oft ohne alles Wollen vorhanden. Inwiefern man nun unter der Forderung dieses Triebes ein Bestimmtwerden durch Vergnügen und ein Streben nach Lust versteht, insofern ist das Wollen kein bloßes Bestimmtwerden durch Vergnügen, weder durch eigennütziges noch durch uneigennütziges; und kein bloßes Streben nach Lust, weder nach der vernünftigen noch der unvernünftigen, kann ein Wollen heißen. Wenigstens würde diese Bezeichnung des Willens als logische Erklärung desselben um nichts richtiger sein, als diejenige, die den Menschen zu einem unbefiederten zweifüßigen Tiere macht, weil auch diese Merkmale in dem Begriffe desselben unter anderem vorkommen.

Beim Wollen bestimmt die Person sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes. Sie kann bei dieser Selbstbestimmung ihre Vernunft gesetzmäßig oder gesetzwidrig, folglich willkürlich gebrauchen. Der Anteil, den die Vernunft an der Selbstbestimmung beim Wollen hat, muß also der Willkürlichkeit ihres Gebrauches bei diesem Gemütszustande nicht widersprechen; es muß sich ein willkürlicher Gebrauch der Vernunft denken lassen.

Da die Vernunft das Vermögen ist, durch welches die Person den übrigen Vermögen des Gemüts Vorschriften gibt: so kann der Anteil der Vernunft an der

Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens auch nur in einer Vorschrift bestehen; und wirklich besteht das ganz Eigentümliche der Willenshandlung, der Entschluß, in nichts anderem als in der Vorschrift, die sich die Person zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes gibt.

Diese Vorschrift macht die eigentliche und eigentümliche Handlung des Wollens, oder vielmehr den Aktus der Person beim Wollen aus, und muß daher genau unterschieden werden:

Erstens von den Vorschriften, welche die bloßen Forderungen des eigennützigen Triebes betreffen, Regeln sind, welche den Trieb nach Vergnügen modifizieren, durch ihn die Sanktion der Gesetze erhalten, und Naturgesetze des unwillkürlichen Begehrens sind. Sie sind Vorschriften, welche der eigennützige Trieb durch die Vernunft aufstellt, während die Vorschrift zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung nicht von diesem Triebe, sondern von der Person selbst durch Vernunft gegeben wird. Jene gehören zu den Forderungen des durch Vernunft modifizierten Begehrens, und werden bei den unfreiwilligen Handlungen durch den eigennützigen Trieb ausgeführt, bei den freiwilligen aber der Willkür der Person vorgehalten, welche die Befriedigung derselben beschließen oder abweisen kann. Diese hingegen ist die Selbstbestimmung, durch welche die Person die Befriedigung beschließt oder abweist. Eben darum aber muß sie auch

Zweitens von der Vorschrift unterschieden werden, welche die Person durch die praktische Vernunft sich selbst gibt. Diese ist durch reine Vernunft aufgestellt, und hat lediglich durch dieselbe die Sanktion des Gesetzes. Sie ist die schlechthin notwendige Forderung des uneigennützigen Triebes, das Gesetz, welches alle

willkürlichen Befriedigungen und Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes der Gesetzmäßigkeit unterzuordnen befiehlt, während die Vorschrift zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung zufällig ist, und jenem Gesetze gemäß oder zuwider sein kann, kein Gesetz, sondern die Handlung der Selbstbestimmung ist, bei welcher die Person ihre Vernunft dem praktischen Gesetze derselben gemäß oder zuwider gebrauchen kann.

Diese sowohl von dem praktischen Gesetze des Willens als von den Naturgesetzen des Begehrens ganz verschiedene Vorschrift zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes, wird durch den Namen der Maxime des Willens bezeichnet, und läßt sich nur als die Handlung des willkürlichen, lediglich der Person selbst untergeordneten, durch bloße Freiheit bestimmbaren Vernunftgebrauchs denken. In der Maxime ist Vernunft mit Willkür; im Naturgesetz des Begehrens Vernunft mit dem Triebe nach Vergnügen vereinigt; im praktischen Gesetze ist Vernunft für sich allein geschäftig. Dreierlei Vorschriften, die als Vorschriften Äußerungen der Vernunft sind, unter denen aber die erste ihren determinierenden Grund in der Freiheit der Person, die zweite in Lust und Unlust, die dritte in der bloßen Vernunft hat. Man kann daher auch den Willen als das Vermögen der Maximen, oder der willkürlichen Vorschriften zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes erklären. Inwiefern die Maximen willkürliche Vorschriften sind, insofern haben sie ihren Grund weder im uneigennützigen noch im eigennützigen Triebe, weder in der Vernunft noch in der Sinnlichkeit, weder im Gesetze noch im Vergnügen, sondern in der Freiheit, die den eigentümlichen Charakter der Maxime und des Willens ausmacht.

Das Gesetz der praktischen Vernunft läßt sich nur durch den Willen, für den es allein gegeben ist, befolgen;

keineswegs aber durch ein unfreiwilliges Begehren, das unter dem Naturgesetze steht, und wobei der Trieb nach Vergnügen eine Vorschrift ausführt, die nur durch ihn die Sanktion eines Gesetzes erhalten hat. Die praktische Vernunft schreibt nicht den Forderungen, sondern den Befriedigungen des eigennützigen Triebes, inwiefern sie von dem Willen abhängen, oder, welches ebensoviel heißt, inwiefern sie durch Maximen bestimmbar sind, dein Gesetz vor. Das nächste Objekt des praktischen Gesetzes sind die Maximen, durch welche allein die Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes jenem Gesetze unterworfen sind. Eben darum aber, weil die Forderungen des praktischen Gesetzes nur die Maximen betreffen, so können sie auch nur durch Maximen erfüllt werden, und die Vorschrift, die durch bloße Vernunft Gesetz, mithin absolut notwendig ist, hat das Eigentümliche, daß sie nur durch willkürliche Vorschriften beobachtet, aber eben darum auch übertreten werden kann.

Die Forderungen der beiden Triebe, des eigennützigen und uneigennützigen, heißen Triebfedern des Willens, inwiefern sie bei den willkürlichen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens beschäftigt sind.

Die Forderung des uneigennützigen Triebes, oder das praktische Gesetz, kann nie durch sich selbst, sondern nur durch den Willen zur Triebfeder einer Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens werden, dahingegen die Forderung des eigennützigen Triebes (oder Lust und Unlust) durch sich selbst die Triebfeder aller unwillkürlichen Begehrungen, und der aus denselben erfolgenden Handlungen ist. In Rücksicht auf das unwillkürliche Begehren ist nur eine einzige — in Rücksicht auf den Willen hingegen sind zwei verschiedene Triebfedern möglich, — das praktische Gesetz — und das Vergnügen.

Die Forderung des eigennützigen Triebes sowohl als

die des uneigennützigen können nur durch willkürliche Vorschriften, nur durch Maximen zu Triebfedern des Willens werden; sie sind nur insofern als Bestimmungsgründe der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes beim Wollen denkbar, als sie von der Person in ihre Maxime aufgenommen werden. Der Wille bestimmt sich seine Triebfeder selbst.

Die allgemeinste Forderung des praktischen Gesetzes an die Person schreibt derselben vor, daß sie die Gesetzmäßigkeit durch ihre Maxime zur Triebfeder der willkürlichen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes machen soll; und dieser Forderung widerspricht jede Maxime, welche Lust oder Unlust ohne Rücksicht auf die Gesetzmäßigkeit als Triebfeder der Handlung aufnimmt.

Die sittliche Maxime ist vom Sittengesetz und jeder Forderung des uneigennützigen Triebes so sehr, als von dem Naturgesetze des Begehrens und jeder Forderung des eigennützigen Triebes verschieden. Diese beiden Gesetze sind Vorschriften, die der Person, die eine durch bloße praktische Vernunft, die andere durch theoretische Vernunft, vermittels Lust und Unlust gegeben sind. Die sittliche Maxime ist eine Vorschrift, die sich die Person selbst gibt. Jene beiden Forderungen sind unwillkürlich, die Maxime ist willkürlich. Die praktische Vernunft gibt ihr Gesetz notwendig, die sittliche Maxime beobachtet dasselbe frei. Die eine kann nichts als das Gesetz aufstellen, das durch die Maxime ausgeführt wird.

Die unsittliche Maxime ist von der Forderung des eigennützigen Triebes so sehr als von der Forderung des uneigennützigen verschieden. Sie ist Vorschrift, die durch Willkür, folglich insofern keineswegs durch Lust oder Unlust bestimmt wird; Vorschrift, durch welche die Person Lust oder Unlust willkürlich, und gegen die Forderung des uneigennützigen Triebes zur Trieb-

feder macht; Vorschrift, durch welche die Person sich entschließt, sich gegen das Gesetz durch Lust oder Unlust bestimmen zu lassen.

Wenn man, was bisher von allen philosophischen Sekten und Schulen geschehen ist, die Handlungen des Willens mit den Äußerungen der Vernunft beim Wollen verwechselt, diese Äußerungen selbst nicht genug voneinander unterscheidet, die verschiedenen Funktionen des Vermögens der Vorschriften in den Maximen, dem praktischen Gesetz, und den Gesetzen des Begehrens untereinander vermengt; — so wird man die eigentlichen Prinzipien der Moral, zu denen nicht bloß das praktische Gesetz, sondern auch der Begriff des Willens gehört, anstatt sie zu entwickeln und aufzuklären, vielmehr verwirren und verdunkeln müssen. Unter anderem wird man durch eine sehr natürliche Erschleichung die Vernunft bei den sittlichen Handlungen personifizieren, oder, welches ebensoviel heißt, die praktische Vernunft unabhängig von der Willkür der Person handeln lassen. Die unsittliche Maxime hört alsdann auf, als Vorschrift, folglich als Äußerung der Vernunft, denkbar zu sein, und es bleibt der handelnden Vernunft keine andere Maxime möglich, als das praktische Gesetz selbst. Es gibt dann keinen willkürlichen Gebrauch der Vernunft beim Wollen, und die unsittlichen Handlungen hören auf, frei zu sein.

Die Vernunft hat eine ihr gegebene Form, an der weder sie selbst noch die Person etwas ändern kann, an welche daher die Person insofern gebunden ist. Das Gesetz dieser Form wird durch den Satz des Widerspruchs ausgedrückt, und in Kraft dieses Gesetzes, und soweit als die Person an dasselbe gebunden ist, kann durch sie nichts Widersprechendes wirklich werden. Dieses ist beim vernünftigen Denken der Fall, daher sich auch nichts Widersprechendes denken läßt. Beim Denken ist das Subjekt an dieses Gesetz gebunden. Das Denken kann daher auch nicht sowohl eine Handlung, als eine

Wirkung der Person durch Vernunft heißen. Das Denken ist nur dann und insofern Handlung der Person, als es vom Willen abhängt, freiwillig ist.

Der Wille gibt sich durch die Maximen seine Handlungsweise selbst, oder vielmehr, er bestimmt sich zu einer von zwei entgegengesetzten, der Person gegebenen Handlungsweisen, während das Denken durch Vernunft an eine einzige gebunden ist. Beim Wollen allein handelt die Person, weil der Grund nicht nur, daß sie wirkt, sondern auch, daß sie so und nicht anders wirkt, in ihr selbst, in ihrem Vermögen ungebunden und ungezwungen zu sein, liegt. Die Wirkung der Vernunft kann nie der Vernunft widersprechen; wohl aber die Handlung der Person durch Vernunft, weil diese letztere nicht in der bestimmten Handlungsweise der Vernunft, sondern in dem Vermögen, sich seine Handlungsweise selbst zu bestimmen, und die Vernunft willkürlich zu gebrauchen, gegründet ist.

Diesen Erörterungen zufolge muß nun die Frage über die Uneigennützigkeit der sittlichen und die Eigennützigkeit der unsittlichen Triebfeder folgendermaßen beantwortet werden.

Der Bestimmungsgrund des sittlichen Wollens liegt keineswegs im bloßen uneigennützigen, und des Unsittlichen keineswegs im bloßen eigennützigen Triebe; weder der eine in der bloßen Vernunft, noch der andere in der bloßen Sinnlichkeit; obgleich die Forderung des uneigennützigen Triebes die einzige Triebfeder der sittlichen, und die Forderung des eigennützigen die einzige Triebfeder der unsittlichen Handlung ist. Der Bestimmungsgrund beider Handlungen liegt in der Willkür der Person, welche diese oder jene Forderung zur Triebfeder erhebt, — folglich in der Freiheit des Willens, oder dem Vermögen, sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens zu bestimmen, welches nur dadurch möglich ist, daß man sich entweder

durch das freiwillig ergriffene praktische Gesetz, oder durch Vergnügen gegen dasselbe bestimmt.

Die Forderungen des eigennützigen sowohl als des uneigennützigen Triebes müssen freilich bei jedem Wollen vorhanden sein, und sind schon darum, weil ohne sie kein Wollen denkbar ist, Gründe, und weil die Gegenstände des Wollens durch sie bestimmt werden, objektive Gründe des Willens. Allein sie sind an und für sich nur veranlassende, und nicht durch sich selbst bestimmende Gründe desselben. Der Wille hat nur einen einzigen durch sich selbst bestimmenden Grund, und dieser ist die Freiheit, das Vermögen der Selbstbestimmung, durch welches einer von den beiden veranlassenden zum bestimmenden gemacht wird. Der Wille wird daher weder durch Eigennützigkeit noch durch Uneigennützigkeit bestimmt, sondern er bestimmt sich selbst entweder zur einen oder zur anderen.

Bei der sittlichen Handlung liegt der durch sich selbst bestimmende Grund in der Freiheit, der veranlassende im Gesetze der praktischen Vernunft, das durch Freiheit zum mittelbar bestimmenden erhoben wird; folglich liegt dieser Grund durchaus in keinem Vergnügen, weder im eigennützigen noch im uneigennützigen. Das letztere ist Folge, nicht Grund der Selbstbestimmung durchs Gesetz, welches weder durch Vergnügen zum Gesetz gemacht noch durch dasselbe zur Ausübung gebracht wird.

Bei der unsittlichen Handlung liegt der durch sich selbst bestimmende Grund in der Freiheit, der veranlassende aber in einer Forderung des eigennützigen Triebes, die der Forderung des uneigennützigen widerspricht, und durch Freiheit zum mittelbar bestimmenden Grunde erhoben wird. Vergnügen, und zwar eigennütziges, das heißt, ein solches Vergnügen, das nicht bloß Folge, sondern auch Zweck der Handlung ist, liegt also zwar der

unsittlichen Handlung zugrunde, aber auch nur darum, weil es durch Freiheit zugrunde gelegt wird.

Da das Vergnügen überhaupt weder den subjektiven noch den objektiven Bestimmungsgrund der sittlichen Handlung abgeben kann: so kann unter dem sittlichen Vergnügen durchaus kein solches verstanden werden, welches auf irgendeine Art der Sittlichkeit, es sei nun dem Gesetze oder dem Willen der dasselbe befolgt, zugrunde gelegt werden könnte; sondern es läßt sich nur als dasjenige denken, das mit dem Gesetze und dem Entschlusse, der demselben gemäß ist, als Folge zusammenhängt. Nur insofern kann es auch ein uneigennütziges Vergnügen im eigentlichen Sinne des Wortes geben, und es ist durchaus kein anderes Vergnügen möglich, das diese Benennung führen könnte, als das sittliche, welches kein anderes Objekt als den guten Willen, und keine andere wirkende Ursache als die Freiheit in ihrer Eintracht mit der praktischen Vernunft haben kann.

Achter Brief

Erörterung des Begriffes von der Freiheit des Willens

Freilich, lieber Freund, ist die Freiheit in demjenigen Begriffe vom Willen, über den Sie mit mir einig geworden sind, so notwendig und so ausdrücklich enthalten, daß sich derselbe ohne dieses Merkmal schlechterdings nicht denken läßt; und nicht mit Unrecht behaupten Sie, es müsse in den Augen des gesunden Verstandes zu keiner geringen Empfehlung dieses Begriffes gereichen, daß es sich schon aus ihm allein ergebe, nicht nur daß, sondern auch inwiefern der Wille frei ist. Gleichwohl halte ich mich weder durch diesen Umstand, noch

auch durch alles, was ich in meinem letzten Briefe in einer anderen Rücksicht von dem Charakter des Willens gesagt habe, des Versprechens entledigt, über den Begriff der Freiheit, dessen durchgängige Bestimmtheit in den Prämissen der Moral und des Naturrechts eine der ersten Bedingungen ist, eine besondere und ausführliche Erörterung aufzustellen. Die Aufgabe, die ich mir dadurch vorlege, ist diejenige, die sich unter allen, womit sich die philosophierende Vernunft bisher beschäftigt hat, in dem leidigsten Zustande befindet. Sie ist durch jede versuchte Auflösung nur noch mehr verwickelt, und ihre Data sind mit jedem Fortschritte der Metaphysik mehr verkannt und verunstaltet worden. Alle bisherigen philosophischen Systeme, und alle metaphysischen Begriffe ohne Ausnahme stehen mit dem richtigen Begriffe von der Freiheit im geraden Widerspruche. Auch die Kritik der reinen und der praktischen Vernunft hat diesen Begriff nur angedeutet, keineswegs aber mit denjenigen Merkmalen aufgestellt, die seinen Gegenstand von allen anderen unterscheiden. Sie hat noch keine Erklärung davon geben können, weil sie dieselbe nur erst möglich machen konnte und mußte; und der Übergang von dieser nun vorhandenen Möglichkeit zur Wirklichkeit ist durch die meisten hierher gehörigen Schriften der Freunde der kritischen Philosophie vielmehr erschwert als erleichtert worden. Die dem Bewußtsein so nahe, aber vielleicht eben darum der Spekulation bis jetzt so fern gelegene Unterscheidung zwischen der unwillkürlichen Forderung und der willkürlichen Befriedigung die beim Wollen stattfindet, öffnet den Weg zu diesem Übergange, den ich bereits zurückgelegt zu haben glaube, wenn ich mir den Willen als das Vermögen der Person denke, sich selbst zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des Begehrens zu bestimmen. So einfach und einleuchtend aber auch das Merkmal der Freiheit vor dem Blicke meines Geistes schwebt, wenn

ich dasselbe mit diesem Begriffe vom Willen und den Tatsachen des sittlichen Bewußtseins vergleiche, so sehr verwickelt und verdunkelt sich dasselbe, indem ich es in seine einzelnen Bestandteile auflöse, und diese im Zusammenhange mit gewissen noch ungeläuterten, aber gleichwohl sie betreffenden Überzeugungen zu denken suche. Ein finsterer Nebel, der sich aus der Unbestimmtheit verwandter und angrenzender Begriffe über meinen Begriff von der Freiheit zusammenzog, sollte zerstreut werden. Hier ist das Resultat meines Versuches.

Ist erstens der Wille überhaupt: „das Vermögen der Person sich selbst zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes zu bestimmen;" so läßt er sich nicht ohne diejenige Freiheit denken, die in der Unabhängigkeit der Person von der Nötigung durch jene Forderung besteht.

Dieses einzelne Merkmal der Freiheit kommt im Systeme der Deterministen vor, welche die ganze Freiheit in demselben bestehen ließen. Sie nannten den Willen das vernünftige Begehren, und gestanden ihm, als dem Vermögen durch Vernunft determiniert zu werden, die Freiheit vom Zwange des Instinktes zu.

Allein, da sie unter der Handlung des Willens nichts weiter als die Äußerung des durch Denkkraft geleiteten Triebes nach Vergnügen gedacht wissen wollten, und da sie folglich den wesentlichen Unterschied zwischen dem Willen und dem unwillkürlichen durch Vernunft modifizierten Begehrungsvermögen verkannten: so war die von ihnen behauptete Freiheit nichts weiter als die aus der Denkkraft unvermeidlich erfolgende Beschränkung des Instinktes, in der ebensowenig als im unbeschränkten Instinkte sich eine Willkür denken läßt. Sie war die Unabhängigkeit des unwillkürlichen Triebes nach Vergnügen vom Zwang des gegenwärtigen Eindruckes, die

bloße Folge der Abhängigkeit desselben von der Denkkraft, nicht Freiheit des Willens.

Außerdem wurde von den Deterministen vorausgesetzt, daß bei dem durch Vernunft geleiteten Begehren das Vergnügen den Grund enthielte, durch den die Person bestimmt würde der Leitung der Vernunft zu folgen. Die von ihnen behauptete Abhängigkeit des Willens von der Vernunft war also nichts weniger als Unabhängigkeit vom Triebe nach Vergnügen, und der ganze Unterschied zwischen einer instinktartigen und einer freien Handlung bestand ihrem Systeme zufolge darin, daß die Person bei der letzteren *mittelbar*, nämlich vermittels der Denkkraft, bei der ersteren aber *unmittelbar* von der Nötigung durch Lust und Unlust abhinge.

Endlich, da im Systeme der Deterministen die Vorstellungen der Sinnlichkeit von denen der Vernunft nur dadurch verschieden sind, daß durch diese die Dinge, *wie sie an sich selbst sind*, durch jene aber *der bloße Schein* derselben vorgestellt würde; und da ferner das *vernünftige* Erkenntnisvermögen in dem Vermögen bestehen soll, sich des *Zusammenhangs der Dinge an sich bewußt zu werden*: so kann in diesem Systeme *durch Vernunft bestimmt werden* nichts anderes heißen, als durch den von der Person ganz unabhängigen Zusammenhang der *Dinge an sich* bestimmt werden; folglich — durch Vernunft von der unvermeidlichen Naturnotwendigkeit abhängen. Die Wirkung des Begehrungsvermögens, die unmittelbar von einem sinnlichen Eindruck, und von der Beschaffenheit der Organisation abhängt, heißt in diesem Systeme eine *unvermeidlich notwendige* Handlung des Instinkts; diejenige hingegen, die von dem unveränderlichen Zusammenhange der *Dinge an sich*, vermittels des Vermögens sich desselben bewußt zu werden, abhängt, soll die freie Handlung des Willens sein!! Noch nie dürfte wohl ein Resultat der philosophierenden Ver-

nunft in einem härteren Widerspruche mit den Überzeugungen des gesunden Menschenverstandes gestanden haben.

Ist zweitens der sittliche oder reine Wille: „das Vermögen der Person, sich selbst zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes der Forderung des Uneigennützigen (oder dem praktischen Gesetze) gemäß zu bestimmen;“ so läßt sich die Freiheit des Willens nicht ohne die absolute Unabhängigkeit der Vernunft in ihrem praktischen Gesetze von Lust und Unlust, und folglich nur dadurch denken, daß das praktische Gesetz eine Vorschrift ist, die ihre gesetzliche Sanktion durch bloße Vernunft, und keineswegs durch den Trieb nach Vergnügen erhält.

Über diese Freiheit, die nichts als die Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von allen Bestimmungsgründen durch Lust und Unlust ist, und welche zwar zur Freiheit des Willens gehört, aber keineswegs dieselbe allein ausmacht, habe ich in den meisten hierher gehörigen Schriften der Freunde der Kantischen Philosophie Äußerungen angetroffen, die mich nichts anderes vermuten lassen, als daß dieses einzelne Merkmal der Freiheit von diesen Schriftstellern für die ganze Freiheit gehalten wird.

Aus der Verwechslung der zwar selbsttätigen, aber nichts weniger als freien Handlung der praktischen Vernunft, — die nichts als das Gesetz gibt, — mit der Handlung des Willens, — der nur dadurch als der Reine handelt, daß er dieses Gesetz frei ergreift — muß nichts Geringeres als die Unmöglichkeit der Freiheit für alle unsittlichen Handlungen erfolgen. Sobald einmal angenommen ist, daß die Freiheit des reinen Wollens lediglich in der Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft besteht, so muß man auch zugeben, daß das unreine Wollen, welches nicht durch praktische Vernunft bewirkt wird, keineswegs frei sei. Wirklich hat

einer der vorzüglichsten Schriftsteller aus der Kantischen Schule gegen Kant zu beweisen gesucht, daß bei den unsittlichen Handlungen nicht etwa bloß der veranlassende, sondern auch der bestimmende Grund des Wollens außer der Person aufzusuchen, und der Wille nur in den sittlichen Handlungen allein frei sei.

Die Kantischen Schriften haben den bestimmten Begriff, der das logische Wesen des Willens enthält, nur erst vorbereitet, keineswegs schon geliefert. Sie beschreiben den Willen bald durch dieses bald durch jenes Merkmal, das zwar denselben jedesmal nach der Rücksicht, in der von ihm die Rede ist, bestimmt genug bezeichnet, aber welches, in anderen Rücksichten gebraucht, ihn mit anderen Dingen vermengen würde. Kants Äußerungen von dem Willen sollten, seiner eigenen Absicht nach, immer nur eine gewisse Bestimmung des Willens, die mit anderen zum Wesen desselben gehört, nie aber das Wesen selbst ausdrücken. Wenn er daher den Willen bald „Kausalität der Vernunft", bald „ein Vermögen nach Prinzipien, oder nach der Vorstellung der Gesetze zu handeln", bald „ein Vermögen, etwas gemäß einer Idee hervorzubringen" nennt: so ist es seine Schuld nicht, wenn diese Redensarten, die, als bloße Expositionen von ihm gebraucht, völlig wahr sind, von seinen Schülern zu Definitionen erhoben, und eben dadurch schlechterdings unwahr werden.

Alle die angeführten Äußerungen über den Willen werden in demselben Augenblicke unrichtig, als man sie für logische Erklärungen annimmt. Denn keine läßt sich mit dem Erklärten umkehren. Auch bei dem vernünftigen Denken, nicht beim Wollen allein, handelt die Person durch Vernunft (wenn man nicht etwa unter Handeln schon das Wollen allein versteht); und selbst beim Wollen kommen dreierlei Vorschriften der Vernunft: die Maxime, das praktische Gesetz, und das Naturgesetz des Begehrens; vor, bei deren

jeder die Vernunft auf eine andere Weise Kausalität hat. Die mit der produktiven Einbildungskraft gepaarte Vernunft handelt beim Studium der Mathematik nach Prinzipien, und die Einbildungskraft bringt geometrische Figuren, gemäß einer Idee hervor, ohne daß dabei der Wille geschäftig wäre.

In der Kritik der praktischen Vernunft ist von dem empirischen Willen als dem sinnlich-pathologisch-affizierten die Rede. Wenn die Expositionen über diesen Willen, die in dem Schmidschen Wörterbuche (nach der zweiten Ausgabe) aufgestellt sind, als logische Erklärungen gelten sollen, so werden sie sämtlich unrichtig. „Empirischer Wille ist das Vermögen, nach empirischen, von der praktischen Sinnlichkeit abhängigen, Vernunftgrundsätzen zu handeln." Das Vermögen, nach Vorschriften der Vernunft zu handeln, welche durch Lust und Unlust ihre Sanktion erhalten, das Vermögen, durch die bloße Forderung des eigennützigen Triebes bestimmt zu handeln, gehört zum Willen, aber ist nichts weniger als ein Wille selbst. Ferner heißt der empirische Wille daselbst: „Ein Wille, welcher der sinnlichen Natur unterworfen ist, wo die ihn bestimmenden Vorstellungen durch sinnliche Gegenstände hervorgebracht werden." Sinnliche Vorstellungen können durch sich selbst nur ein unwillkürliches Begehren, kein Wollen bestimmen. Der unsittliche Wille bestimmt sich selbst durch die dem Gesetze widersprechenden Forderungen der Sinnlichkeit. Endlich wird der empirische Wille derjenige genannt: „der auf das relativ gute, auf Glückseligkeit und was damit verbunden ist, geht." Soll das Gehen hier ebensoviel heißen, als durch seine Natur auf die besagten Gegenstände eingeschränkt sein: so kann dieses keineswegs vom Willen, sondern lediglich von dem durch Vernunft modifizierten unwillkürlichen Begehren gelten, das kein Wollen, ein empirisches so wenig als ein reines,

heißen kann. Nach allen diesen Angaben würde der empirische Wille nicht frei sein, würde die Freiheit bloß auf den Reinen eingeschränkt werden müssen.

In demselben Wörterbuche heißt es von der praktischen Freiheit, und also doch wohl von der Freiheit des Willens: „Sie sei in positiver Bedeutung Abhängigkeit des Willens von der ihn unmittelbar bestimmenden Vernunft, von dem reinen Sittengesetze, die Autonomie des Willens;" wobei S. 59 und 238 der Kritik der praktischen Vernunft angeführt werden. Hier wird also die Freiheit nur dem reinen Willen zugestanden, und folglich dem unreinen abgesprochen. Allein die Abhängigkeit des Willens von der praktischen Vernunft ist so wenig Freiheit von was immer für einem Willen, daß sie vielmehr Einschränkung derselben ist; aber freilich eine Einschränkung, durch welche die Freiheit darum nicht aufgehoben wird, weil sie nur durch die Freiheit, die das Gesetz der praktischen Vernunft befolgen oder übertreten kann, sich selbst gesetzt wird. Der praktischen Vernunft kommt nichts als die Aufstellung des Gesetzes, der Freiheit aber die Ausführung desselben zu. Nur diese, nicht jene, handelt sittlich; und die Autonomie des Willens besteht nicht bloß in der Gesetzgebung durch Vernunft, wobei die Person zwar selbsttätig aber unwillkürlich zu Werke geht, sondern in der Selbstbestimmung des Willens für dieses Gesetz, an welches er sich selbst bindet.

Ist drittens die Freiheit des Willens: „das Vermögen der Person sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens entweder nach dem praktischen Gesetze oder gegen dasselbe zu bestimmen;" so besteht sie weder in der bloßen Unabhängigkeit des Willens vom Zwange durch den Instinkt, und von der Nötigung durch unwillkürliches von der Vernunft modifiziertes Begehren, noch auch in der bloßen Unabhängigkeit der praktischen Vernunft, von allem was sie

nicht selbst ist, noch auch in diesen beiden Arten von Unabhängigkeit zusammengenommen allein, sondern auch in der Unabhängigkeit der Person von der Nötigung durch die praktische Vernunft selbst. Im negativen Sinne begreift sie diese drei Arten der Unabhängigkeit, und im positiven Sinne ist sie das Vermögen der Selbstbestimmung durch Willkür für oder gegen das praktische Gesetz.

Der reine Wille sowohl als der unreine sind daher nichts anderes als die beiden gleich möglichen Handlungsweisen des freien Willens; beide zusammengenommen gehören zur Natur der Freiheit, die ohne die eine von beiden denkbar zu sein aufhört. Das reine Wollen ist nur darum frei, weil es Äußerung desjenigen Vermögens ist, von dem es abhängt, auch unrein zu wollen. Der schon reine Wille ist freilich an die durchs Gesetz bestimmte, und der schon unreine an die durch Lust oder Unlust gegen das Gesetz bestimmte Handlungsweise gebunden; aber sowohl bei dem einen als dem anderen bindet die Person sich selbst an eine dieser Handlungsweisen, die ihr beide gleich möglich sind.

Absolute Freiheit kommt also dem Willen weder allein, inwiefern er als reiner, noch inwiefern er als unreiner Wille handelt, zu; sondern inwiefern er in beiden Eigenschaften handeln kann.

Reiner Wille kann daher keine besondere Art, sondern nur eine der beiden möglichen besonderen Äußerungen des freien Willens bedeuten, diejenige nämlich, die dem praktischen Gesetze gemäß ist, das sittliche Wollen. Dem reinen Willen steht daher auch nur der unreine, das heißt der unsittliche Wille entgegen, und wenn man unter empirischen Willen nicht bloß den unsittlichen verstehen will, so kann man denselben keineswegs dem reinen entgegensetzen.

Empirischer Wille kann nicht die besondere Art eines von der Erfahrung abhängigen Willens, verglichen

mit einem anderen lediglich a priori bestimmbaren bedeuten. Denn da der Wille überhaupt das Vermögen ist, sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes zu bestimmen; diese Forderungen aber mittelbar oder unmittelbar von der Erfahrung abhängen: so ist alles Wollen in dieser Rücksicht empirisch.

Zum Behuf der Wissenschaft der Moral müssen freilich die reinen Gesetze des Willens von den empirischen, die Forderungen des uneigennützigen Triebes, inwiefern sie lediglich a priori durch praktische Vernunft bestimmt sind, von ihren Anwendungen auf die nur a posteriori bestimmbaren Forderungen des eigennützigen Triebes unterschieden und abgesondert werden, wo dann der Wille in Rücksicht auf die einen der reine, in Rücksicht auf die anderen der empirische heißen kann. Allein in diesem Verstande ist dann der reine und empirische Wille ein und eben derselbe Wille nur aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, in seinem künstlich isolierten Verhältnisse zur bloßen praktischen Vernunft, und dann durch die Gesetze derselben zu den bloßen Forderungen des eigennützigen Triebes.

Da die Lust — oder Unlust — durch welche sich der Wille zur unsittlichen Handlung selbst bestimmt, immer von der Erfahrung, das praktische Gesetz aber, durch welches er sich zur sittlichen bestimmt, durchaus nicht von der Erfahrung abhängt; so ist nichts leichter als den unsittlichen Willen mit dem empirischen, und den sittlichen mit dem reinen, inwiefern er dem empirischen entgegensteht, zu verwechseln. Es wäre daher zu wünschen, daß man entweder den Ausdruck reiner Wille nur für den sittlichen, oder nur für den a priori bestimmbaren gebrauchte, um die Sprachverwirrung in einer so wichtigen Angelegenheit zu vermeiden. Da der sittliche Wille nur inwiefern er mit dem reinen praktischen

Gesetze im Verhältnisse steht, a priori, in Rücksicht auf die Anwendung dieses Gesetzes aber in jedem gegebenen Falle, oder in Rücksicht auf die Materie des Gesetzes, die immer vom eigennützigen Triebe herbeigeschafft werden muß, a posteriori bestimmbar ist; da jedes wirkliche Wollen eine Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieses Triebes betrifft, so werde ich unter dem reinen Willen immer nur den sittlichen verstehen, und unter dem unreinen nicht den empirischen, sondern den unsittlichen, der, inwiefern er Handlung gegen das praktische Gesetz ist, keineswegs von der bloßen Erfahrung abhängt.

Der Wille hört auf frei zu sein, wenn man denselben einseitig betrachtet, und seine Natur entweder allein in seinem Verhältnisse zum uneigennützigen, oder allein zum eigennützigen Triebe bestehen läßt, wenn man sich denselben entweder dem praktischen Gesetze oder dem Naturgesetze des Begehrens unterworfen denkt. Durch jedes von diesen beiden Gesetzen wird er von dem anderen unabhängig, durch das Vermögen der Selbstbestimmung aber ist er von sich allein abhängig. Ohne das praktische Gesetz würde er von dem bloßen Naturgesetze des Begehrens abhängen, und nicht nur nicht frei, sondern nicht einmal ein Wille, sondern ein unwillkürliches Begehren sein, und ohne die Naturgesetze des Begehrens würde er von dem bloßen praktischen Gesetze abhängen, die bloße praktische Vernunft selbst, und folglich zwar selbsttätig, aber nicht frei und kein Wille, kein Vermögen sich zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens zu bestimmen sein. In dieser Rücksicht ist die Behauptung der Kritik der praktischen Vernunft: „daß der Begriff der Freiheit seine Realität erst durch das Bewußtsein des Sittengesetzes erhalte," unstreitig wahr. Die Person kann sich des Vermögens sich selbst zu bestimmen nur insofern bewußt werden, als sie sich des Vermögens sich nach zwei

verschiedenen Gesetzen zu bestimmen, und folglich als sie sich dieser verschiedenen Gesetze selbst bewußt ist. Aber eben darum kann auch die Freiheit keineswegs in dem Vermögen nur eines von beiden Gesetzen zu befolgen bestehen, und jene Kantische Behauptung kann keineswegs den Sinn haben: „daß die Realität der Freiheit von dem Bewußtsein des Sittengesetzes allein abhänge".

Die Realität der Freiheit hängt vom Bewußtsein der Forderung sowohl des eigennützigen als des uneigennützigen Triebes, aber auch noch über dieses von dem Bewußtsein des Vermögens ab, die Befriedigungen und Nichtbefriedigungen des Eigennützigen entweder durch oder gegen die Forderung des uneignnützigen selbst zu bestimmen. Das eine ist das Bewußtsein der veranlassenden Gründe, das andere das Bewußtsein des durch sich selbst bestimmenden Grundes, der die veranlassenden zu bestimmenden erhebt; das eigentliche Bewußtsein seines bloßen Selbstes, als handelnden Wesens.

Das klare, aber keineswegs durch deutliche Begriffe unterstützte Bewußtsein dieses durch sich selbst bestimmenden Vermögens hat im Systeme der Äquilibristen diejenige Spur des richtigen Begriffes von der Freiheit angegeben, die, aus Mangel an bestimmten Begriffen von den übrigen Vermögen des Gemüts, weder von ihnen selbst gehörig benutzt, noch von ihren Gegnern verstanden wurde. Offenbar wollten sie durch die von ihnen behauptete Gleichgültigkeit des Willens gegen alle Beweggründe, und durch das sogenannte Gleichgewicht, in welchem sich der Wille in Rücksicht auf die Forderungen sowohl der Vernunft als der Sinnlichkeit befände, nichts als die Unabhängigkeit der Selbstbestimmung von allen objektiven Gründen, die Willkürlichkeit des Vernunftgebrauchs bei den Maximen andeuten. Allein, da sie in ihrem unbestimmten Begriffe vom Willen keineswegs den Sinn anzu-

geben vermochten, in welchem die Selbstbestimmung beim Wollen von der Sinnlichkeit und der Vernunft unabhängig sind: so mußten sie eine solche Unabhängigkeit des Willens teils wirklich behaupten, teils zu behaupten scheinen, die wirklich nicht stattfindet, die anderen Tatsachen des Bewußtseins widerspricht, ja die sogar den Begriff des Willens selbst aufhebt.

Erstens war in ihrem Begriffe das Verhältnis des Willens zu den beiden Trieben der menschlichen Natur, das Verhältnis der sich selbst bestimmenden Handlungsweise zu den beiden als bestimmt gegebenen, das Verhältnis der willkürlichen Vorschrift zu den unwillkürlichen Forderungen des eigennützigen und des uneigennützigen Triebes keineswegs sichtbar. Sie verkannten daher die Unentbehrlichkeit beider Triebe, ihrer gegebenen Handlungsweisen, und ihrer Forderungen bei jedem Wollen, und die Abhängigkeit des Willens von denselben, um überhaupt sich äußern zu können. Sie ließen daher auch:

Zweitens, die Freiheit keineswegs in dem Vermögen sittlich oder unsittlich zu handeln bestehen. Dadurch wurde ihr Begriff vom Willen bald zu eng bald zu weit. Zu weit, wenn sie dem Willen auch andere Objekte zuerkannten, als die entweder gesetzmäßige oder gesetzwidrige Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes — zu enge, wenn sie denselben mit dem bloßen Begehren verwechselten, wohin sie gewöhnlich geraten mußten, wenn sie ihn von der Denkkraft unterscheiden wollten. Wirklich hat mancher Äquilibrist, um sich die von allen objektiven Bestimmungsgründen unabhängige Handlung des Willens begreiflich zu machen, das Vergnügen, das aus der bloßen Willkürlichkeit der Handlung geschöpft würde, ausdrücklich als den subjektiven Bestimmungsgrund des Wollens angegeben, und auf diese Weise die behauptete Freiheit durch die Erklärung derselben wieder aufgehoben.

Drittens, wenn auch der Äquilibrist die Abhängigkeit des Willens von den veranlassenden objektiven Gründen nicht verkannt hätte: so würde er die Unentbehrlichkeit der Vernunft zum Akt der Selbstbestimmung, der in der Maxime (oder in der willkürlich gegebenen Vorschrift zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung entweder nach dem praktischen Gesetze oder gegen dasselbe) besteht, verkannt haben. In Rücksicht auf die Maximen hängt der Wille von dem Vermögen der Person, Vorschriften zu geben, oder von der Vernunft, nicht weniger als von der Willkür ab, die der Grund zu diesen Vorschriften bei den Maximen ist, die aber ohne den Gebrauch, den sie dabei von der Vernunft macht, sich nicht als Bestimmungsgrund der Willenshandlung, nicht als das durch den Entschluß wirkende denken ließe. Die Maxime ist ein Resultat der Willkür und der Vernunft, eine Vorschrift unter der Sanktion der Willkür, durch die entweder das praktische Gesetz, oder die demselben entgegengesetzten Reize der Lust oder Unlust in den Willen aufgenommen, und aus bloß veranlassenden zu bestimmenden Gründen der Handlung gemacht werden.

Dieser letztere Umstand ist die eigentliche Tatsache der Freiheit, und das Wahre, welches den Äquilibristen undeutlich vor dem Blicke des Geistes schwebte, den ihre Gegner mehr auf die übrigen Tatsachen des Bewußtseins beim Wollen gerichtet hatten.

Das Lächerliche, das der Determinist auf den Äquilibristen durch das Gleichnis von Buridans Esel zu bringen suchte, der zwischen zwei Bündeln Heu, die ihn entweder gar nicht oder gleich stark affizierten, verhungern müßte, fällt auf den Determinismus selbst zurück. Es ist freilich unleugbar, daß aus dem einmal angenommenen Gleichgewichte zwischen zwei entgegengesetzten objektiven Gründen des Wollens, und aus der Gleichgültigkeit des Willens gegen

beide keine Handlung erfolgen könne. Allein beim Willen ist außer der Unabhängigkeit von dem Bestimmtwerden durch die objektiven Gründe, worin bloß das Negative der Freiheit besteht, auch noch das Vermögen der Selbstbestimmung, das Vermögen, einen von den veranlassenden Gründen zum bestimmenden zu erheben, das Positive der Freiheit vorhanden, wodurch dieselbe zur Freiheit des Willens wird, und wodurch sich die Persönlichkeit, der unterscheidende Charakter des menschlichen Willens von dem bloß tierischen Begehren, ankündigt. Dieser Charakter wird von den Deterministen dem Menschen insofern abgesprochen, inwiefern sie den bestimmenden Grund von allen seinen Handlungen außer ihm (von den sogenannten Willenshandlungen in der durch die Dinge an sich bestimmten Vernunft) aufsuchen, und den Menschen mit Buridans Esel dadurch wirklich in eine Klasse setzen, daß sie beiden nur insofern ein Vermögen zu handeln einräumen, als sie beide durch ein Übergewicht äußerer, von ihnen selbst ganz unabhängiger Gründe zum Handeln genötigt werden lassen, nur mit dem Unterschiede, daß der Mensch mit, der Esel ohne Bewußtsein jener Gründe, genötigt wirkt.

Das Positive bei der Freiheit besteht in der Selbsttätigkeit der Person beim Wollen, einer ganz besonderen Selbsttätigkeit, die von der Selbsttätigkeit der Vernunft, oder durch Vernunft genau unterschieden werden muß, die von manchen Freunden der Kantischen Philosophie aber mit der Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft, in der sie das Positive des freien Willens aufsuchten, verwechselt wurde. Ohne die Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft, die das Gesetz, aber auch nur das Gesetz, dem Willen gibt, ließe sich keine Ausübung der Selbsttätigkeit des Willens denken, aber diese wird keineswegs durch jene gedacht. Durch die praktische Vernunft bestimmt die Person selbst, aber unwillkürlich, dem Willen sein Gesetz; durch die Selbsttätigkeit der Willkür hin-

gegen handelt sie diesem Gesetze gemäß oder zuwider. Diese ist der einzige subjektive, und durch sich selbst bestimmende Grund — jene gehört zugleich mit den Forderungen des Triebes nach Vergnügen zu den objektiven und an sich selbst bloß veranlassenden Gründen des Wollens.

Es kann daher nicht ohne Ungereimtheit nach dem objektiven, außer der Freiheit des Subjekts gelegenen Grunde der freien und eigentümlichen Handlung des Willens gefragt werden. Diese Frage würde ebensoviel heißen, als: „Worin liegt der objektive Grund, durch welchen das Vermögen von objektiven Gründen unabhängig zu handeln bestimmt wird?" Es läßt sich kein objektiver Grund des Wollens denken, der nicht diesen Rang der Freiheit zu danken hätte. Die freie Handlung ist darum nichts weniger als grundlos. Ihr Grund ist die Freiheit selbst. Aber diese ist auch der letzte denkbare Grund jener Handlung. Sie ist die absolute, die erste Ursache ihrer Handlung, über welche sich nicht weiter hinausgehen läßt, weil sie wirklich von keiner anderen abhängt. Fragen: Warum der freie Wille sich auf diese oder jene Art bestimmt habe, heißt fragen: Warum er frei ist? Voraussetzen, er bedürfe eines von ihm selbst verschiedenen Grundes, heißt ihm seine Freiheit absprechen.

Man hat gegen diesen Begriff der Freiheit das logische Gesetz des zureichenden Grundes aufgerufen, dem derselbe geradezu widersprechen sollte. Allein der Begriff der Freiheit widerspricht diesem Gesetze nicht mehr und nicht weniger, als demselben der Begriff einer absoluten und ersten Ursache, welche sich jene Gegner der Freiheit bei anderen Gelegenheiten gar wohl denken können, widerspricht. Das logische Gesetz fordert keineswegs für alles was da ist eine von diesem Dasein verschiedene Ursache, sonst würde das Dasein Gottes, ja selbst jedes Dasein von Ewigkeit durch jenes Gesetz un=

möglich sein, sondern es fordert, daß nichts ohne Grund gedacht werde. Die Vernunft hat aber einen sehr reellen Grund, die Freiheit als eine absolute Ursache zu denken; nämlich das Selbstbewußtsein, durch welches sich die Handlung dieses Vermögens als eine Tatsache ankündigt, und den gemeinen und gesunden Verstand berechtigt, von ihrer Wirklichkeit auf ihre Möglichkeit zu schließen.

Dabei muß es auch die philosophierende Vernunft bewenden lassen, die durch genaue Entwicklung der verschiedenen beim Wollen beschäftigten Vermögen des Gemüts zwar völlig begreift, daß der Wille frei ist, aber nicht wie diese Freiheit möglich ist. Sie begreift aber auch selbst durch diese Entwicklung, warum sich dieses Wie? nicht begreifen läßt. Es ergibt sich nämlich aus derselben, daß das Vermögen der Maximen, oder der willkürlichen Vorschriften ein von der praktischen Vernunft sowohl als von dem sinnlichen und durch theoretische Vernunft modifizierten unwillkürlichen Begehrungsvermögen ganz verschiedenes, mit beiden zwar im Zusammenhang sich äußerndes, aber in Rücksicht auf seine eigentümliche Form von beiden unabhängiges Vermögen des Gemüts, ein Grundvermögen sei, das sich als ein solches von keinem anderen ableiten, und daher auch aus keinem anderen begreifen und erklären läßt. Die Freiheit des Willens ist daher um nichts unbegreiflicher als jedes andere Grundvermögen des Gemüts, als die Sinnlichkeit, der Verstand und die Vernunft, die sich dem Bewußtsein nur durch ihre Wirkungen offenbaren, in ihren Gründen aber insofern unbegreiflich sind, als sie selbst den letzten angeblichen Grund ihrer Wirkungsarten in sich enthalten.

Aus ihren Wirkungen, durch welche sie unter den Tatsachen des Bewußtseins vorkommt, ist mir die Freiheit völlig begreiflich; und insofern kein Gegenstand des

Glaubens, sondern des eigentlichsten Wissens für mich. Ich weiß so gut, daß ich einen Willen habe, und daß derselbe frei ist, als daß ich Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft habe. Ich weiß auch aus den Wirkungen aller dieser Vermögen, worin sie bestehen. Aber ich weiß von keinem woher und wodurch sie entstehen, weil sie Grundvermögen sind, von denen sich zuletzt nichts weiter wissen läßt, als daß ihre Wirkungsarten in der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Geistes gegeben sind.

Es würde dieser Erörterung ein wesentlicher Bestandteil fehlen, wenn ich in derselben das Verhältnis des von mir aufgestellten Begriffs von dem freien Willen zu den Resultaten der Kantischen Philosophie mit Stillschweigen überginge. Jener Begriff ist durch diese Philosophie vorbereitet worden, und ist dem Geiste derselben so vollkommen angemessen, als er den Buchstaben einiger Äußerungen der Kritik der praktischen Vernunft nur dann widerspricht, wenn man dieselben für das, was sie nach der Absicht des Verfassers keineswegs sein sollen, für logische Erklärungen des freien Willens annimmt. Kant hat zu oft und zu ausdrücklich behauptet, daß er auch die unsittlichen Handlungen für freiwillig anerkenne, als daß man dafür halten könnte, er habe die Freiheit bloß auf den reinen Willen eingeschränkt, das Positive derselben in der praktischen Vernunft aufgesucht, und den Willen für nichts als die Kausalität der Vernunft beim Begehren angesehen wissen wollen.

Gleichwohl konnte und mußte er behaupten, daß sich die Freiheit des Willens (des unsittlichen wie des sittlichen) nicht nur nicht ohne das Bewußtsein des Sittengesetzes, sondern auch nur unter der Voraussetzung denken lasse, daß die Vernunft bei der sittlichen Gesetzgebung praktisch sei. Diese

Behauptung wird unrichtig und hebt alle Freiheit auf, wenn man ihr den Sinn unterlegt, daß die sittliche Handlung bloße Wirkung der praktischen Vernunft sei, daß die Freiheit des sittlichen Willens lediglich in der Selbsttätigkeit dieser Vernunft bestehe, und daß die praktische Vernunft nicht bloß das Gesetz gebe, sondern auch die demselben gemäße Handlung durch sich selbst hervorbringe. Sie wird hingegen völlig wahr, und enthält für die Lehre von der Freiheit des Willens die wichtigsten und wohltätigsten Aufschlüsse, wenn man sich bei derselben, nach dem Sinne ihres Urhebers, nichts anderes denkt, als: daß der Wille nicht ohne das Praktische der Vernunft (keineswegs aber lediglich durch dieselbe) frei sein könne; daß die Selbsttätigkeit der Vernunft, ihre Unabhängigkeit von Lust und Unlust, bei der sittlichen Gesetzgebung eine der wesentlichen Bedingungen dieser Freiheit sei, und daß der Wille keineswegs das Vermögen haben würde, das Sittengesetz in seine Maxime aufzunehmen oder aus derselben auszuschließen, wenn ihm dieses Gesetz nicht lediglich durch reine Vernunft gegeben wäre. Die nähere Beleuchtung dieses Sinnes dürfte sowohl über die hierher gehörigen Resultate der Kantischen Philosophie als über meinen Begriff von der Freiheit, ein beiden nicht ganz entbehrliches Licht verbreiten.

Die Kritik der praktischen Vernunft hat den Charakter, der das Sittengesetz von allen anderen Gesetzen unterscheidet, zuerst dadurch bestimmt angegeben, daß dasselbe die einzige Vorschrift sei, die unter den übrigen, die beim Wollen vorkommen, durch bloße Vernunft als Gesetz aufgestellt werde, während alle anderen die bestimmte Notwendigkeit und Allgemeinheit, durch die sie zu Gesetzen würden, einem von der Vernunft selbst verschiedenen Grunde zu danken hätten. Kant hat in diesem Werke mit einer bewundernswürdigen Genauigkeit das Gesetz der Sittlich-

keit, als das Gesetz des Willens, von dem Gesetze der Glückseligkeit, als dem Gesetze des durch theoretische Vernunft modifizierten und ganz unwillkürlichen Begehrens, unterschieden. Diese beiden Gesetze sind Vorschriften der Vernunft, zwischen welchen aber der wesentliche, bis auf Kant nie bestimmt genug bemerkte Unterschied stattfindet, daß die Vorschrift, durch welche die Vernunft in der Idee der Glückseligkeit dem Begehrungsvermögen seine Richtung nach der größten Menge, dem höchsten Grade und der längsten Dauer der Genüsse gibt, nur durch den Trieb nach Vergnügen die Sanktion eines Gesetzes erhalte, während die Vorschrift, durch welche die Vernunft in der Idee der Sittlichkeit dem Willen nur nach solchen Maximen zu handeln gebietet, die sich als allgemeine Gesetze des Willens denken lassen, ihre gesetzliche Sanktion keineswegs aus dem Triebe nach Vergnügen, sondern lediglich aus der reinen Vernunft selbst schöpfen könne und müsse. Das Gesetz der Sittlichkeit wird daher die autonomische, das Gesetz der Glückseligkeit die heteronomische Vorschrift der Vernunft genannt; die eine betrifft unmittelbar das willkürliche Begehren, den Willen, und ist das eigentümliche Gesetz desselben; die andere betrifft unmittelbar das unwillkürliche Begehren, inwiefern es durch theoretische Vernunft modifiziert wird, den Willen aber nur mittelbar, inwiefern nämlich beim Wollen auch ein unwillkürliches Begehren, als einer der veranlassenden Gründe desselben stattfindet. Sie ist dem eigentümlichen Gesetze des Willens, dem Sittengesetze, als dem anderen der veranlassenden Gründe der Handlung des Willens durch dieses Gesetz untergeordnet.

Kant nennt die Vernunft praktisch, nicht inwiefern sie selbst als Willen handelt, oder was immer für eine ihrer Vorschriften beim Wollen aus-

führt, sondern weil und inwiefern sie dem Willen eine Vorschrift lediglich durch sich selbst, nur um der bloßen Vorschrift willen, gibt. Und in der Tat, wenn die Vernunft nichts anderes ist, als das Vermögen Vorschriften zu geben, so kann eine Wirkung, die lediglich durch Vernunft, und ohne allen fremden Einfluß, ohne Mitwirkung irgend eines anderen von ihr selbst verschiedenen Grundes geschieht, nichts anderes, als die bloß um ihrer selbst willen aufgestellte Vorschrift sein. So wie auf der anderen Seite durch das Bewußtsein einer Vorschrift, die durch sich selbst Gesetz ist, und die keinen anderen Zweck hat, als die Vorschrift selbst, die eigentliche praktische Natur der Charakter der reinen Selbsttätigkeit der Person durch bloße Vernunft angekündigt wird. Hieraus läßt sich nun die Handlungsweise bestimmen, an welche die praktische Vernunft gebunden ist, und welche das Naturgesetz der Selbsttätigkeit der Person durch bloße Vernunft ausmacht. Sie besteht lediglich darin: daß sich die Person durch dieses Vermögen keine andere Vorschrift geben kann, als um der Vorschrift selbst willen, und daß sie sich diese Vorschrift unwillkürlich gibt. Nur eine solche Vorschrift der Vernunft kann absolute, das heißt, von jeder anderen Bedingung unabhängige, Notwendigkeit und Allgemeinheit für die Vernunft haben. Folglich vorausgesetzt, daß das Sittengesetz eine solche Notwendigkeit und Allgemeinheit fordere, so kann demselben keine andere als eben diese Vorschrift zugrunde liegen. Nur eine solche Vorschrift allein kann das Objekt des uneigennützigen Vergnügens, des Wohlgefallens an der Gesetzmäßigkeit um ihrer selbst willen sein; weil nur eine solche Vorschrift um ihrer selbst, und nicht um des Vergnügens willen, da ist. Folglich vorausgesetzt, daß das sittliche Vergnügen uneigennützig sei, so kann dem Sittengesetze nur diese Vorschrift zugrunde

liegen. Aber auch nur mit einer solchen Vorschrift, als dem einzigen eigentümlichen Gesetze des Willens, läßt sich die Freiheit des Willens überhaupt, und des sittlichen sowohl als des unsittlichen, vereinigen. Folglich vorausgesetzt, daß der Wille frei ist, so kann nur diese Vorschrift sein eigentümliches Gesetz sein. Ich habe also hier noch zu zeigen, daß sich die Eintracht der moralischen Notwendigkeit mit der Tatsache der natürlichen Freiheit nur insofern denken lasse, oder daß das Sittengesetz der Freiheit nur insofern nicht widerspreche, als die Vernunft in dem von Kant zuerst festgesetzten Sinne bei der sittlichen Gesetzgebung (aber nicht bei der Ausführung des Gesetzes, die nicht der Vernunft, sondern dem Willen zukommt) praktisch ist.

Die Person hat nur insofern freien Willen, als sie sich zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes durch sich selbst zu bestimmen vermag. Gäbe es nun für diese Befriedigung oder Nichtbefriedigung keine andere Vorschrift außer derjenigen, die für die Person durch die Sanktion von Lust und Unlust zum Gesetz wird: so wäre die Person an die bloße jedesmalige Forderung des eigennützigen Triebes gebunden, die als Naturgesetz des Begehrens, als die einzig mögliche Vorschrift, und unvermeidlich von ihr erfüllt werden müßte. Sie würde durch theoretische Vernunft, durch die gedachten Objekte des Genusses, vermittels des Triebes nach Vergnügen bestimmt, ohne sich selbst bestimmen zu können; sie würde nur unwillkürlich begehren, nie wollen können. Die Befriedigung und Nichtbefriedigung würde nur einem einzigen Triebe, nämlich dem eigennützigen, untergeordnet werden können; folglich nur um ihrer selbst willen möglich sein. Die kleinere Lust würde unwillkürlich durch die größere, und die größere Unlust durch die kleinere verdrängt werden; es würde der Person nichts als Befriedigung

des Triebes nach Vergnügen, nichts als abgenötigte Wirkung nach einer und ebenderselben einzig möglichen Handlungsweise möglich sein. Es würde nur eine die Person bestimmende Triebfeder, nicht Selbstbestimmung der Person, die unter zwei gegebenen Triebfedern die eine derselben in Tätigkeit, die andere außer Tätigkeit setzt, möglich sein.

Sobald aber, außer der Vorschrift, die ihre Sanktion durch Lust und Unlust allein erhält, auch noch eine andere vorhanden ist, die unabhängig von dieser Sanktion lediglich durch sich selbst Gesetz ist: so ist die Person nicht mehr dem einseitigen Antriebe des Vergnügens unterworfen; so sind in ihr zwei verschiedene Antriebe, zwei gleich unwillkürliche, aber einander entgegengesetzte Forderungen vorhanden, die nur durch sie selbst, nur durch ihre Freiheit, und nur dadurch vereinigt werden können, daß durch die Person die eine der anderen, oder die andere der einen untergeordnet, die Forderung des Eigennützigen auf Unkosten des Uneigennützigen, oder diese auf Unkosten von jener erfüllt wird. Die Wirklichkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes hängt nicht mehr von diesem Triebe allein ab; es ist nun auch in gewissen Fällen Nichtbefriedigung desselben im strengsten Sinne möglich, und es kommt auf die Person selbst an, welche von den beiden entgegengesetzten Forderungen die Triebfeder ihrer Handlung sein wird. Durch das Naturgesetz des Begehrens wird der Person angekündigt, was sie tun muß vorausgesetzt, daß sie zur bloßen Befriedigung der Forderung des Begehrens bei unfreiwilligen Handlungen bestimmt werde, oder aber bei den freiwilligen sich selbst bestimme. Durch das praktische Gesetz des Willens wird ihr angekündigt, was sie tun soll, aber nur unter der Voraussetzung wirklich tun wird, daß sie sich zur Erfüllung der Forderung, welche sie unwillkürlich und durch bloße Vernunft an sich selbst tut, und welche sie eben

darum nicht durch Vernunft abweisen kann — durch ihre Freiheit selbst bestimme. Bei dem Bewußtsein dieses Sollens, das sie klar von allem Müssen unterscheidet, ist sie sich bewußt, daß sie den Forderungen des unwillkürlichen Gelüstens alle die Befriedigungen versagen könne, die dem Sollen widersprechen, und daß sie daher den verschiedenen Äußerungen des unwillkürlichen Begehrens zum Beispiel dem unwillkürlichen Streben nach Wollust, Ehre, Reichtum usw. bei ihren Willenshandlungen nur insofern unterworfen sei, als sie sich denselben selbst unterwerfen wolle. Daß diese moralische Unabhängigkeit der Person von den Neigungen und Leidenschaften, die sich durchs sittliche Gefühl von jeher angekündigt hat, worüber der gesunde Menschenverstand von jeher mit sich selbst einig war, und welche nur durch die Unbestimmtheit der dieselbe betreffenden Begriffe unter den Philosophen streitig werden konnte, für keine bloße Täuschung angesehen werden könne, und daß die Philosophie, wenn sie sich anders durch Inkonsequenz nicht selbst widersprechen soll, nicht, wie bis jetzt der Fall war, die Freiheit des Willens für etwas Widersprechendes erklären müsse, dies hat die Menschheit dem großen Entdecker des Unterschiedes zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft zu verdanken.

Allein, und dieses kann den Freunden der Kantischen Philosophie nicht oft genug wiederholt werden, die praktische Vernunft ist kein Wille, ob sie gleich wesentlich zum Willen gehört, und sich bei jedem eigentlichen Wollen äußert. Die Handlung der praktischen Vernunft ist bloß unwillkürlich. Die Handlung des Willens, sie mag der praktischen Vernunft gemäß oder zuwider sein, ist willkürlich. Beim sittlichen Wollen wirkt die praktische Vernunft an und für sich nicht mehr und nicht weniger als beim unsittlichen; sie stellt in beiden Fällen das Gesetz auf. Weder dieses Gesetz, noch sie

selbst durchs Gesetz, bestimmt beim Wollen die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens, sondern die Freiheit durch oder wider das Gesetz. Die Person ist sich bewußt, daß es nicht auf sie ankomme zu *sollen* oder *nicht zu sollen*, wohl aber das, was sie soll oder nicht soll, zu *wollen* oder *nicht zu wollen*, daß sie nicht im Sollen und Nichtsollen, aber im Wollen und Nichtwollen frei ist, nicht in dem, was der uneigennützige oder der eigennützige Trieb von ihr fordert, sondern in dem, was sie dem einen gewährt und dem anderen versagt. Es ist zwar dieselbe Person, welche das Sittengesetz sich selbst gibt und befolgt, aber nicht dasselbe Vermögen in der Person. Das Gesetz gibt sie sich durch bloße Vernunft, und dieses ist daher unwillkürlich und unvermeidlich, und immer ebendasselbe. Die durchs Gesetz vorgeschriebene Handlung aber bringt sie durch Willkür hervor; folglich nicht unvermeidlich, und immer so, daß sie auch das Gegenteil davon hervorbringen kann, und oft wirklich hervorbringt.

Diejenigen, welche bisher die *Notwendigkeit* der sittlichen Handlung des Willens mit der *Freiheit* derselben zu vereinigen suchten, haben zu diesem Behuf kein anderes Mittel gefunden, als diese Freiheit in der besonderen Art von Notwendigkeit, die dem Sittengesetz eigen ist, in der *moralischen Notwendigkeit* selbst bestehen zu lassen. Sie wußten den Willen nicht anders von der Sklaverei des Instinktes zu retten, als dadurch, daß sie ihn zum Sklaven der Denkkraft machten. Sie dachten sich die Nötigung desselben durch die Sinnlichkeit nur dadurch vermeidlich, daß er durch Vernunft unvermeidlich genötigt würde. Wie sie dieses Vermögen der Person, durch Vernunft unvermeidlich genötigt zu werden, Freiheit nennen konnten, begreift sich nur daraus, daß sie unter diesem Namen nichts als die Unabhängigkeit dieses Vermögens vom Zwange des Instinktes verstanden wissen wollten. Sie konnten sich

daher die Person bei der sittlichen Handlung nur insofern frei denken, als dieselbe durch ihre Vernunft und nicht durch Sinnlichkeit genötigt würde. Allein die unsittliche Handlung konnte nicht einmal in diesem Sinne frei heißen. Man konnte sich dieselbe nur als diejenige denken, bei welcher die Person nur durch den Instinkt, nicht durch Vernunft genötigt würde. Es ist nur durch die ungeheure Inkonsequenz, die bei der ungeheuren Unbestimmtheit aller hierher gehörigen Begriffe, auch in den vorzüglichsten Selbstdenkern stattfinden konnte, begreiflich, wie irgendein Determinist den Namen der Freiheit auch nur in irgendeinem noch so eingeschränkten Sinne der unsittlichen Handlung beilegen konnte.

Das Mittel, wodurch einige Freunde der kritischen Philosophie sich die Eintracht der absoluten Notwendigkeit und der Freiheit bei den sittlichen Handlungen zu denken versucht haben, ist um nichts besser. Um den Willen von der Sklaverei des Instinktes und der theoretischen Vernunft zu retten, machen sie ihn zum Sklaven der praktischen, oder vielmehr sie vernichten denselben ganz, um an seiner Stelle bei dem sogenannten reinen Wollen lediglich die praktische Vernunft handeln zu lassen. Sie finden in dieser Vernunft die Notwendigkeit mit der Freiheit vereinigt; — die Notwendigkeit in dem Gesetze, und die Freiheit in der Selbsttätigkeit der Vernunft. Die sittliche Handlung ist ihnen nur als bloße Wirkung dieser Vernunft zugleich notwendig und frei. Aber nur einer unter ihnen ist konsequent genug gewesen, um die aus diesen Prämissen unvermeidliche Folge einzugestehen und aufzustellen: daß der Wille nur in Rücksicht auf die sittlichen Handlungen frei, und der Grund der unsittlichen außer dem Willen in äußeren Hindernissen und Schranken der Freiheit aufzusuchen sei. Allein dieses letztere vorausgesetzt, so würde auch der Grund der sitt-

lichen Handlung keineswegs in der bloßen Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft, sondern auch in der von dieser Vernunft ganz unabhängigen Abwesenheit jener Hindernisse aufgesucht werden müssen. Die ganze Freiheit dieser Vernunft, und durch dieselbe der Person, bestünde also lediglich in einer zufälligen, auf gewisse Fälle eingeschränkten Unabhängigkeit von äußerem Zwang, die keineswegs in der Gewalt der Person läge. Die sittliche Handlung erfolgte unvermeidlich durch eine ganz unwillkürliche Wirkung der praktischen Vernunft, sobald kein Hindernis da wäre; und allein der Anwesenheit oder Abwesenheit des letzteren müßte also sowohl die sittliche als die unsittliche Handlung zugerechnet werden.

Die Freiheit der unsittlichen Handlung wird nur dadurch widersprechend, daß man sich die Freiheit der sittlichen durch unrichtige Begriffe denkt. Die dem praktischen Gesetze widersprechende Handlung muß jederzeit der Naturnotwendigkeit unterworfen werden, sobald man die dem Gesetze gemäße Handlung eben derselben Selbsttätigkeit zuschreibt, in der das Gesetz gegründet ist. Wenn man die sittliche Handlung nur insofern frei nennt, als sie nicht unsittlich ist, so kann man die unsittliche freilich nicht frei nennen, und wenn die Freiheit der einen ein leerer Name ist, so hat das ausdrückliche Geständnis der unvermeidlichen Notwendigkeit der anderen nichts mehr, was den gesunden Menschenverstand empören könnte.

Allein die Freiheit der sittlichen Handlung ist kein leerer Name, sie ist mehr als die unwillkürliche Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft, durch welche nichts als das bloße Gesetz gegeben wird, und keineswegs die Handlung, die demselben gemäß ist, zur Wirklichkeit kommt; sie ist die willkürliche von der praktischen Vernunft wesentlich verschiedene Selbsttätigkeit der Person, durch welche das Gesetz entweder ausgeführt oder über-

treten wird. In der sittlichen Handlung ist absolute praktische Notwendigkeit und Freiheit insofern vereinigt, als das absolut notwendige Gesetz, die Wirkung der praktischen Vernunft, durch Willkür in einem gegebenen Falle ausgeführt, und insofern zur Wirkung der Freiheit gemacht ist. In der unsittlichen Handlung ist die Naturnotwendigkeit und die Freiheit insofern vereinigt, als die bloß dem Naturgesetze des Begehrens gemäße, aber dem praktischen Gesetze widersprechende Forderung des eigennützigen Triebes durch Willkür ausgeführt, und insofern zur Wirkung der Freiheit erhoben ist. Der Wille unterwirft sich daher entweder der moralischen oder der Naturnotwendigkeit durch sich selbst; oder vielmehr er unterwirft sich eine von beiden, und vereitelt dadurch den Erfolg der anderen in Rücksicht auf die willkürliche Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes.

Nur der Mangel eines bestimmten Begriffs vom Willen macht es begreiflich, wie man das durch Denkkraft modifizierte unwillkürliche Begehren, welches nicht weniger als das bloß instinktartige unter dem unvermeidlichen Gesetze der Naturnotwendigkeit steht, ein Wollen nennen konnte. Aber die Verwechslung des eigentlichen Gesetzes des Willens mit dem Naturgesetze des unwillkürlichen vernünftigen Begehrens, des Sittengesetzes mit dem Gesetz der Glückseligkeit, war unter jener Voraussetzung unvermeidlich. Sobald der Wille nichts als ein unwillkürliches Begehren ist, so hat er auch kein anderes Gesetz als das Gesetz dieses Begehrens, durch welches nur die Forderungen, die nicht von der Person abhängen, keineswegs aber die Befriedigungen, die der Willkür der Person unterworfen wären, bestimmt werden.

Die Macht des willkürlichen Begehrens, des bloßen Willens, erstreckt sich immer nur auf Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen

Triebes, nie auf diese Forderungen selbst, außer inwiefern dieselben vorhergesehene Folgen der willkürlichen Befriedigungen sind. Auch kommt es keineswegs auf meinen Willen an, ob ich nach Glückseligkeit, oder nach dem, was ich mir richtig oder unrichtig als Mittel zu derselben denke, streben soll oder nicht. Die Forderung des unwillkürlichen Begehrens, die beim Wollen als veranlassender Grund vorhanden sein muß, wird bei demselben vorausgesetzt, und hängt daher von dem Wollen so wenig ab, als sie selbst ein Wollen ist. Es wäre daher ganz unbegreiflich, wie man je die willkürliche Befriedigung mit der unwillkürlichen Forderung, das Wollen mit dem durch Vernunft modifizierten Begehren, die Selbstbestimmung mit dem Bestimmtwerden durch Denkkraft und Lust und Unlust verwechseln konnte, wenn nicht das Wollen und das unwillkürliche durch Vernunft modifizierte Begehren ein und ebendasselbe Objekt hätten, nämlich die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes. Der Wille ist das Vermögen der Person, sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung dieses Triebes zu bestimmen; und das unwillkürliche durch Vernunft modifizierte Begehren als Triebfeder einer wirklichen Handlung betrachtet, ist das Vermögen der Person, durch eine Forderung des eigennützigen Triebes entweder zur Befriedigung, oder, wenn jene Forderung mit einer anderen gegenwärtigen aber schwächeren in Kollision ist, zur Nichtbefriedigung der letzteren bestimmt zu werden. Wollen und unwillkürliches vernünftiges Begehren haben daher insofern einen und ebendenselben Erfolg, und man verwechselte den Erfolg des Willens, der von der Selbstbestimmung durch Willkür — mit dem Erfolg des Begehrens, der vom Bestimmtwerden durch Lust und Unlust abhängt.

Der Determinismus der öfter erwähnten Freunde der Kantischen Philosophie unterscheidet zwar

die moralische Notwendigkeit von der physischen mit größerer Bestimmtheit, indem er die eine in der Selbsttätigkeit der von Eindrücken und Vergnügen unabhängigen Vernunft, die andere aber in der Abhängigkeit des Instinktes von beiden aufsucht. Allein er zerstört diesen wesentlichen Unterschied durch die Erklärung wieder, die er von demselben in Rücksicht auf die sittlichen Handlungen gibt. Indem er die Ursache dieser Handlungen in der praktischen Vernunft allein aufsucht, so sind dieselben nicht weniger unvermeidlich notwendig als die Handlungen des Instinktes; und indem er den Grund, warum die praktische Vernunft nicht immer den Willen bestimmt, die Ursache der unsittlichen Handlungen außer der Willkür der Person in unvermeidlichen Hindernissen bestehen lassen muß, so hängt die ungehinderte Handlung der praktischen Vernunft von der Abwesenheit dieser Hindernisse, und insofern das sittliche sowohl als das unsittliche Wollen zuletzt von einer und ebenderselben Naturnotwendigkeit ab.

Nur der Mangel eines bestimmten Begriffs vom Willen macht es begreiflich, wie man die Handlung der praktischen Vernunft ein Wollen nennen konnte. Aber so wie man sich unter dem sittlichen Willen nichts als Handlung der praktischen Vernunft denkt, so ist die Verwechslung der Handlung, die das Gesetz gibt, mit jener, die dasselbe ausführt, der Forderung des uneigennützigen Triebes mit der Erfüllung derselben, desjenigen, was bei der sittlichen Handlung notwendig, mit dem, was bei derselben frei ist, unvermeidlich.

Die Macht des willkürlichen Begehrens, des eigentlichen Wollens, erstreckt sich über die Forderungen des uneigennützigen Triebes so wenig als über die Forderungen des eigennützigen. Sie kann das Gesetz der praktischen Vernunft weder geben noch aufheben; aber die Erfüllung oder Nichterfüllung dieses Gesetzes hängt von der Willkür ab, und ist nur durch Freiheit möglich,

indem ein Gesetz, das nicht die Forderungen, sondern nur die Befriedigungen des eigennützigen Triebes, und nur diejenigen betrifft, die von der Willkür abhängen, nur durch Willkür befolgt, und eben darum auch durch Willkür übertreten werden kann. Ein Gesetz, das auf die bloße Selbstbestimmung sich einschränkt, kann auch nur durch Selbstbestimmung angewendet, und dem Objekte derselben zugrunde gelegt werden. Die Forderung der praktischen Vernunft, die beim sittlichen Wollen als veranlassender Grund vorhanden sein muß, wird bei demselben vorausgesetzt, und hängt daher insofern von diesem Wollen so wenig ab, als sie dasselbe selbst sein kann. Als bestimmender Grund desselben hängt sie von dem durch sich selbst bestimmenden Grunde alles Wollens, der Freiheit (nicht der praktischen Vernunft, sondern) der Person ab, durch welche sie zum Charakter des bestimmenden erhoben wird. Es würde daher ganz unbegreiflich sein, wie man die unwillkürliche Forderung der praktischen Vernunft mit der willkürlichen Befriedigung derselben, das Bestimmtwerden durch das Gesetz, mit der Selbstbestimmung nach demselben, die Forderung an den Willen mit der Handlung des Willens verwechseln konnte, wenn nicht das praktische Gesetz und der Wille, der sich nach demselben bestimmt, ein und ebendasselbe Objekt hätten, nämlich die Gesetzmäßigkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes. Allein dieser Erfolg ist, inwiefern er von der bloßen praktischen Vernunft abhängt, bloß der vorgeschriebene, keineswegs der wirkliche, wozu er nicht durch Vernunft, sondern nur durch Willkür erhoben werden kann. In der einen Rücksicht ist er absolut notwendig, in der anderen frei, und nur hypothetisch, das heißt, nur unter der Voraussetzung notwendig, daß sich die Willkür dieser Notwendigkeit, die nur für die Vernunft absolut ist, unterwirft.

Der Determinismus, sowohl der ältere der Leib-

nitzianer, als der neuere der Kantianer, hat die Freiheit, inwiefern sie ein besonderes Grundvermögen der Person ist, verkannt, und die Funktion derselben auf die Vernunft übergetragen; der eine auf die theoretische, der andere auf die praktische; der eine auf die das unwillkürliche Begehren modifizierende Denkkraft, der andere auf die unwillkürliche Handlung der selbsttätigen Vernunft, durch welche dieselbe für die willkürlichen Befriedigungen des Begehrens Gesetze aufstellt. Beide haben den willkürlichen Vernunftgebrauch mit dem unwillkürlichen, die freie Vorschrift beim Wollen mit einer notwendigen, die Maxime mit einem Gesetze verwechselt; der eine mit der theoretischen Vorschrift, die durch den eigennützigen, der andere mit der praktischen, die durch den uneigennützigen Trieb ihre Sanktion erhält; der eine mit der hypothetisch, durch Lust und Unlust — der andere mit der absolut, durch sich selbst, notwendigen Äußerung der Vernunft; der eine mit dem Naturgesetze des Begehrens, der andere mit dem Vernunftgesetze des Wollens.

Beide dachten sich, durch Tatsachen des Bewußtseins genötigt, die Freiheit beim Wollen als Äußerung der Selbsttätigkeit der Person. Kant hat als erster gezeigt, daß bei der sittlichen Gesetzgebung die reine Vernunft selbsttätig, und daß das durch sie allein aufgestellte Gesetz, der objektive Bestimmungsgrund der sittlichen Handlung sei. Dieses war die Veranlassung für einige Freunde seiner Philosophie, die Selbsttätigkeit der reinen Vernunft für die Freiheit des sittlichen Willens selbst zu halten, und eben darum dem unsittlichen teils stillschweigend, teils ausdrücklich die Freiheit abzusprechen.

Bei den Äußerungen des lediglich instinktartigen grobsinnlichen Begehrens ist sich die Person ihrer selbst mehr leidend als tätig, bei den Äußerungen des unwillkürlichen, aber durch Vernunft modifizierten, Begehrens, die beim Wollen als veranlassende Gründe vorkommen, ist sich die Person ihres Denkens, und folglich auch der

bei allem Denken wesentlichen Tätigkeit bewußt. Dieses war eine von den Veranlassungen für die Leibnitzischen Deterministen, die das unwillkürliche Begehren modifizierende Äußerung der Denkkraft mit der dem Willen eigentümlichen Selbstbestimmung zu verwechseln, und sie für die einzige Art von Selbsttätigkeit der Person zu halten, die beim Wollen stattfindet.

Beide deterministischen Vorstellungsarten sehen den sittlichen Willen für einen bloßen Trieb, und zwar für einen der beiden Triebe an, die wesentlich zum Willen gehören, aber denselben weder einzeln noch zusammengenommen ganz ausmachen; die einen für den rein vernünftigen und uneigennützigen, die anderen für den vernünftig sinnlichen und eigennützigen. Die einen sehen die bloße Forderung der praktischen Vernunft, die anderen die durch theoretische Vernunft geregelte Forderung des Triebes nach Vergnügen für die Handlung des Willens an, welche doch nur diese Forderungen voraussetzt, und lediglich in der Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung derselben besteht.

Die unfreiwilligen Äußerungen der Denkkraft, zu denen die Person durch Lust und Unlust bestimmt wird, die überlegungen, durch welche sie über die Forderungen des eigennützigen Triebes nachdenkt, sind weder ein Wollen selbst, noch machen sie mit jenen Forderungen zusammengenommen ein Wollen aus. Aber sie gehören zum Wollen, gehen der Handlung des Willens vorher, und geben den Mittelzustand zwischen dem instinktartigen Begehren und dem Akt der Willkür ab, den übergang von dem Zustande, in welchem sich die Person bloß leidend verhält, zu dem Zustande, wobei sie sich selbst bestimmt. Während dieses Mittelzustandes erwacht sie zu derjenigen Besonnenheit, mit welcher sich das Bewußtsein des praktischen Gesetzes, die Äußerung des sittlichen Gefühls einfindet.

Äußere Umstände, welche die überlegungen der Per-

son unterbrechen, und das Erwachen zur Besonnenheit verhindern, werden wohl öfters die Veranlassung, daß ein unwillkürliches, durch Denkkraft modifiziertes Begehren, in eine äußere Handlung übergeht, bevor und ohne daß sich die praktische Vernunft durch die Ankündigung ihres Gesetzes für den gegebenen Fall geäußert, und folglich ohne daß die Person über die Sittlichkeit der Befriedigung ihres unfreiwilligen Begehrens reflektiert hat. Allein in allen diesen Fällen hat auch kein Wille, hat nicht die Person als Person gehandelt. Bei jeder Selbstbestimmung der Person zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens, (wofür ich den Namen Wollen ausschließend in Anspruch nehme) muß sich nicht nur die theoretische, sondern auch die praktische Vernunft geäußert haben, weil ohne Bewußtsein des Gesetzes, das durch sie dem Naturgesetz entgegengestellt wird, ohne Bewußtsein der zwei einander entgegengesetzten veranlassenden Gründe, als der zwei möglichen Handlungsweisen der Person, keine Selbstbestimmung nach einer derselben denkbar ist. Jede Willenshandlung ist daher auch sittlich oder unsittlich, und keine läßt sich in dem Sinne gleichgültig denken, als ob sie weder das eine noch das andere wäre.

Freiheit des Willens, Willkür und Moralität sind voneinander unzertrennlich. Die Person kann sich nur insofern zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Forderung des eigennützigen Triebes durch sich selbst bestimmen, sie hat nur insofern Willen, als sie durch den uneigennützigen Trieb von den Forderungen des eigennützigen, und durch Willkür von den Forderungen beider unabhängig ist. In dieser zweifachen Unabhängigkeit besteht die negative, und in der Willkür, oder dem Vermögen sich für eine der beiden Forderungen selbst zu bestimmen, die positive Freiheit des Willens, die sich eben darum nie ohne die Ankündigung beider Forderungen im Bewußtsein, und folglich nie ohne Selbst-

bestimmung für oder gegen das praktische Gesetz, oder ohne Moralität denken läßt. Eigentliche Willkür, Willkür im strengsten Sinne, findet, wie schon der Name andeutet, nie außer der Willenshandlung, die sich ihre Handlungsweise selbst wählt (erkürt), statt, und dieses Wort kann von der animalischen Spontaneität (arbitrium brutum), und von den Handlungen, die durch unwillkürliches, aber durch Denken modifiziertes Begehren ohne eigentlichen Willen geschehen, und den unbesonnenen Handlungen der Leidenschaften, die nicht etwa vorausgesehene Folgen eigentlicher Willenshandlungen sind, nur in einer uneigentlichen weiteren Bedeutung gelten, inwiefern diese mit den Handlungen der eigentlichen Selbstbestimmung eine äußere Ähnlichkeit haben.

Neunter Brief

Über die Unverträglichkeit aller bisherigen philosophischen Begriffe von der Seele mit dem richtigen Begriffe von der Freiheit des Willens

Sie haben meine Erörterung des Begriffes von der Freiheit des Willens nicht mißverstanden, indem Sie in derselben nichts weiter als eine Rechtfertigung der Überzeugung des gemeinen und gesunden Verstandes*) und nichts anderes bewiesen antreffen,

*) Indem ich mir unter dem gemeinen Verstande (ich bitte das Publikum für den Ausdruck, Menschenverstand, zu dem ich mich durch einen unrichtigen Sprachgebrauch nicht selten verleiten ließ, um Vergebung) den Verstand denke, inwiefern er in seinen Urteilen durch Gefühle überhaupt — und unter dem gesunden, inwiefern er durch sittliche Gefühle bestimmt wird: so kann ich mir unter Krankheit des Verstandes nicht den Wahnsinn, der den Gebrauch des Verstandes aufhebt, sondern nur den Mißbrauch des Verstandes denken, der aus dem unsittlichen Willen, oder dem Mißbrauche der Freiheit, erfolgt.

als daß in dieser Überzeugung kein Widerspruch vorhanden sei, durch den sie vor dem Richterstuhle der philosophierenden Vernunft als eine Täuschung befunden werden mußte. Der gemeine Verstand und die philosophierende Vernunft sind an eben dieselben Grundvermögen des menschlichen Geistes gebunden, die sich in dem gemeinen Verstande durch unwiderstehliche und unfehlbare Gefühle ankündigen, und durch sie die Überzeugungen bewirken, über welche die philosophierende Vernunft, welche die Gründe jener Gefühle aufsucht, so lange mit sich selbst uneinig bleiben muß, als es ihr noch nicht gelungen ist, deutliche und bestimmte Begriffe der Grundvermögen aufzustellen. Der gemeine Verstand denkt sich die Seele als das Subjekt der Erscheinungen des inneren Sinnes, die er als Tatsachen des Bewußtseins durch innere Gefühle kennt, und von deren Wirklichkeit er auf ihre Möglichkeit schließt. Für ihn ist die Freiheit nach dem Zeugnisse des Selbstbewußtseins wirklich, folglich auch möglich. Die philosophierende Vernunft hingegen denkt sich die Seele als das Subjekt, in welchem die Ursachen der Erscheinungen des inneren Sinnes, als solcher, enthalten sind. Sie kann sich daher nicht begnügen, jene Erscheinungen durch bloße Gefühle zu kennen, sondern muß nach Begriffen von den Gründen dieser Gefühle ringen. Anstatt die Möglichkeit der Tatsachen des Bewußtseins aus der Wirklichkeit zu schließen, läßt sie diese Wirklichkeit nur insofern gelten, als sie von der Möglichkeit überzeugt ist. Sie kann daher über die Wirklichkeit der Freiheit des Willens nur insofern mit sich selbst einig werden, als sie sich die Frage: Worin die Möglichkeit der Freiheit bestehe? befriedigend beantwortet, oder, welches ebensoviel heißt, als sie einen bestimmten und deutlichen Begriff von der Freiheit als einem Vermögen des Gemüts errungen hat. Sie hat auf allen bisherigen Stufen ihrer

Entwicklung bis zur Epoche der Kantischen Philosophie von keinem einzigen Vermögen des Gemüts einen solchen Begriff besessen, und es läßt sich aus der Geschichte ihrer Kultur erweisen, daß alle ihre vorhergegangenen Schicksale unentbehrlich waren, um nach und nach solche Begriffe vorzubereiten. Sie hat daher auch bis zu dieser Epoche ihre Begriffe von der Seele, oder von dem Subjekte der Grundvermögen des Gemüts, mit keinen anderen als schwankenden und unrichtigen Merkmalen auszustatten vermocht, und mußte aus diesem Grunde bei jeder Rechenschaft, die sie sich von was immer für einer Tatsache des Selbstbewußtseins, und vornehmlich von den freien Handlungen des Willens, aus ihren Begriffen von der Seele zu geben versuchte, in ihren Repräsentanten, den Selbstdenkern, mit sich selbst in Streit geraten. Wenn Sie, lieber Freund, meine Erklärung von der Freiheit des Willens als einem Grundvermögen des Gemüts unter den Merkmalen, mit denen ich sie in meinem vorigen Briefe aufgestellt habe, nicht unrichtig gefunden haben: so habe ich dieses keineswegs meiner daselbst versuchten Erörterung allein, sondern zum Teil auch dem Resultate der Kantischen Philosophie über den Begriff von der Seele zu danken, das ich Ihnen bei einer anderen Gelegenheit*) vorgelegt habe. Wer hingegen die Seele durch was immer für einen der bisherigen philosophischen Begriffe von derselben denkt, der wird den von mir erörterten Begriff von der Freiheit, wenn auch nicht in den eigentümlichen Merkmalen desselben, doch wenigstens mit seinem Begriffe von der Seele widersprechend finden müssen; indem dieser letztere aus lauter schwankenden und unrichtigen Begriffen von den übrigen Grundvermögen des Gemüts, als da sind Sinnlichkeit, Verstand,

*) Im ersten Bande dieser Briefe.

Vernunft usw. zusammengesetzt sein wird, die den Begriff von der Freiheit in dem Verhältnisse mehr ausschließen müssen, als derselbe bestimmter und richtiger ist, sie aber schwankender und unrichtiger sind.

Die Unverträglichkeit des Begriffes von der Freiheit, wie derselbe bei der Überzeugung des gemeinen und gesunden Verstandes vorkommt, mit allen bisherigen metaphysischen Systemen hat schon manchen scharfsichtigeren Moralphilosophen eingeleuchtet, und diese haben sich durch allerlei Wendungen, die ihnen mehr ihr guter Wille, als ihr philosophischer Geist an die Hand geben konnte, über ein Übel zu trösten gesucht, das ihnen unter die notwendigen zu gehören schien. Einige unter ihnen, die den großen Nachteil, der sich aus diesem Widerspruche zwischen der Moral und der Metaphysik nicht nur in wissenschaftlicher, sondern auch in praktischer Rücksicht ergeben muß, vor Augen hatten, haben sich daher gutherzig genug über den Vorfall gefreut, in welchen sie die Metaphysik in Deutschland seit dem Sturze der Leibnitzisch-Wolfischen Philosophie durch die Populäre geraten sahen, und in demselben ein unverdächtiges Kennzeichen größerer Fortschritte der Moral und Moralität wahrzunehmen geglaubt. Diese Männer haben die Metaphysik als eine unnütze und gefährliche Beschäftigung so ganz aufgegeben, daß sie wohl selbst nicht mehr wissen, was sie sich bei dem Namen dieser Wissenschaft denken sollen. Ihnen kann nun wohl freilich nicht begreiflich gemacht werden, daß es so gut eine natürliche Metaphysik, als eine natürliche Logik gibt, daß die Seele, welche der Moralist vom Leibe unterscheiden muß, so wenig ohne metaphysische, als der Leib ohne physische Merkmale gedacht werden kann, und daß man sich daher vergebens der Metaphysik zu erwehren suche, am allerwenigsten aber dadurch den Gefahren der Metaphysik entgehen könne, daß man die metaphysischen Merkmale der Seele unentwickelt läßt. Auch in

den popularsten Begriff von der Seele würden sich schon durch den Katechismus allein spiritualistische Merkmale eingedrungen haben; und die subtilsten Abstraktionen der Neuplatoniker, die den Hauptinhalt der vornehmsten Artikel des herrschenden Volksglaubens so viele Jahrhunderte hindurch ausmachen, zeigen genug, wie die Spitzfindigkeiten einer ausgearteten Metaphysik in der gemeinsten Vorstellungsart unter gewissen Umständen einen Eingang finden können, den die einfachsten Lehren der Moral noch nie gefunden haben. Das vorsätzliche Dahingestelltseinlassen aller metaphysischen Systeme, die absichtliche Unbekanntschaft mit den Gründen derselben rettet keineswegs gegen die popularisierten metaphysischen Vorurteile, die aus den Schulen nach und nach ins gemeine Leben übergegangen sind, und mit welchen sich die schlimmen Folgen der materialistischen, spiritualistischen, skeptischen und supernaturalistischen Dogmen, durch Tradition, Erziehung, unterhaltende Lektüre, und selbst durch das Studium der sogenannten Brotwissenschaften, die in ihren letzten Prinzipien samt und sonders mehr oder weniger metaphysisch sind, in den Köpfen festsetzen und fortpflanzen müssen.

Die wenigen Philosophen, welche in ihrer Vorstellungsart von der Freiheit der überzeugung des gemeinen Verstandes treu geblieben sind, ohne sich den Widerspruch dieser Vorstellungsart mit ihren metaphysischen überzeugungen verbergen zu können, suchen sich durch die Bemerkung, daß kein Räsonnement gegen ein Faktum auszuhalten vermöge, aus der Verlegenheit zu ziehen. Sie behaupten, daß alle Einwendungen der Metaphysik vor der entscheidenden Stimme des Selbstbewußtseins, die der Freiheit bei jeder Handlung des Willens ein unverwerfliches Zeugnis gebe, verstummen müsse. Dieses muß denn freilich wohl jedesmal der Fall sein, wenn ein Philosoph, der die Freiheit für eine bloße Täuschung hält, sittlich handelt, oder, welches ebensoviel

heißt, von der von ihm theoretisch geleugneten Freiheit einen wirklichen und zwar sittlichen Gebrauch macht. Sein moralisches Gefühl siegt in diesem Falle über seine metaphysischen Überzeugungen, und sein Herz nötigt seinem Kopfe eine rühmliche Inkonsequenz ab. Allein bei dem unsittlichen Gebrauche seiner Freiheit wird er sich hinter seinen metaphysischen Überzeugungen um so gewisser und geschickter vor seinem Gewissen verbergen, je mehr er sich vor demselben zu scheuen Ursache hat. Die Überzeugung des Kopfes wird den verkehrten Wunsch seines Herzens unterstützen, und die Besserung desselben in dem Verhältnisse erschweren, je talentvoller der Kopf und je verderbter, der Besserung bedürftiger, das Herz sein wird. Wie soll übrigens die Tugend, die nicht angeboren, sondern nur erworben wird, zum festen Charakter eines Mannes werden, welcher der sittlichen Gesinnung durch seine Begriffe die Achtung aufkündigt, die sein Herz nur durch einen Widerspruch mit diesen Begriffen fühlen kann? Wie soll er bei dem unaufhörlichen Streite zwischen Denkart und Gefühl zu einem festen Vertrauen auf die Gewalt seines Willens gelangen?

Vergebens suchen sich andere den von ihnen bemerkten Widerspruch zwischen den metaphysischen Begriffen und der Überzeugung von der Freiheit aus ihrem unbestimmten Begriffe von der Unbegreiflichkeit der Freiheit zu erklären, indem sie jenen Widerspruch für eine natürliche Folge des unvernünftigen Versuchs, das Unbegreifliche begreifen zu wollen, ausgeben. Die Freiheit kann nur in ihrem Grunde, keineswegs in ihren Wirkungen unbegreiflich sein. Sie kann als ein Grundvermögen des Gemüts, wie die Sinnlichkeit, der Verstand und die Vernunft, aus keinem anderen Vermögen — aber sie muß, wie die Sinnlichkeit, der Verstand und die Vernunft, aus ihren Äußerungen begriffen werden. Es ist kein Begriff von dem Entstehungsgrunde der Freiheit möglich; aber es muß von ihr, als einem Vermögen

des Gemüts, ein Begriff möglich und wirklich sein, wenn sie gedacht werden, und wenn von ihr die Überzeugung, die ohne Denken unmöglich ist, möglich sein soll. Sie muß also insofern begreiflich sein, als sich die Merkmale, durch die sie gedacht wird, in einen Begriff zusammenfassen lassen, ohne sich untereinander aufzuheben. Die Abwesenheit des Widerspruches in dem Begriffe, oder, welches ebensoviel heißt, die Nichtunmöglichkeit der Freiheit muß sich beweisen lassen, und die philosophierende Vernunft muß sie wirklich beweisen, und über diesen Beweis mit sich selbst einig sein, wenn sie das Zeugnis des Selbstbewußtseins für die Freiheit als gültig anerkennen soll.

Die philosophierende Vernunft kann keine Tatsache gelten lassen, die sich nicht ohne Widerspruch, oder, welches ebendasselbe heißt, die sich gar nicht denken läßt. Jede Überzeugung von der Freiheit ist daher für sie bloße Täuschung, und nur die Überzeugung von der allgemeinen unvermeidlichen Notwendigkeit ist für sie wahr und gründlich, solange sie keinen anderen Begriff von der Seele als einen solchen aufzuweisen hat, der dem, sei es auch in sich selbst keinen Widerspruch enthaltenden Begriffe von der Freiheit widerspricht. Dadurch, daß man sich für keinen der bisherigen philosophischen Begriffe von der Seele erklärt, wird für die Überzeugung von der Freiheit so lange nichts gewonnen, solange man voraussetzen muß, daß wenigstens einer unter jenen Begriffen, von denen keiner sich mit der Freiheit verträgt, wahr sein muß. Die Wahrheit hört dadurch nicht auf, Wahrheit zu sein, daß man nichts von ihr wissen will, und das Betragen derjenigen Moralisten, welche das Studium der Metaphysik aus Furcht für ihre sittliche Überzeugung vernachlässigen, ist fast so kindisch, als der Versuch, sich von der lästigen Gegenwart eines verhaßten Gegenstandes durch das Zuschließen der Augen befreien zu wollen.

Da man den Willen nur als ein Prädikat der Seele denken kann, so fordert der Begriff vom Willen einen Begriff von der Seele, als dem Subjekte desselben, und da dieser letztere seiner Natur nach metaphysisch ist, so muß freilich auch ein metaphysischer Begriff von der Seele möglich sein, aus dem sich zwar die Freiheit nicht ableiten läßt, mit dem sich aber der Begriff von derselben verträgt. Es hat zwar metaphysische Begriffe von der Seele gegeben, aus denen man (unrichtige) Begriffe von der Freiheit abzuleiten gesucht hat; aber bis auf Kant hat es keinen einzigen gegeben, mit dem sich der richtige Begriff von der Freiheit vertragen hätte. Die Verteidiger der Freiheit haben sich bisher den Widerspruch zwischen Seele und Freiheit nur durch die Verworrenheit ihrer Begriffe von beiden verbergen können, oder sie haben die Freiheit nach einem unrichtigen Begriffe verteidigt, und den Namen derselben einer unvermeidlichen Notwendigkeit beigelegt. Die Gegner der Freiheit hingegen haben die Unmöglichkeit derselben aus ihrem Begriffe von der Seele dargetan.

Die Widerlegung der bisherigen metaphysischen Systeme war bis auf den Zeitpunkt der Kantischen Philosophie nur dadurch möglich, daß man eines derselben als wahr annahm, und dessen Grundsätze den Grundsätzen der übrigen entgegenstellte. Man mußte entweder Supernaturalist oder Naturalist, und als Naturalist entweder Skeptiker oder Dogmatiker, und als Dogmatiker entweder Materialist oder Spiritualist sein, um eine von den einander entgegengesetzten Vorstellungsarten dieser bei dem natürlichen Gange der Entwicklung des menschlichen Geistes unvermeidlichen Sekten angreifen zu können. Eben darum konnte auch durch den Sieg von was immer für einem Systeme über die anderen nichts für die Freiheit des Willens gewonnen werden, indem dieselbe mit dem Siegenden ebensowenig als mit

dem Besiegten bestehen konnte. Die Kritik der reinen Vernunft hat der Überzeugung von der Freiheit zuerst den wichtigen Dienst getan, den ihr bisher nur die Inkonsequenz der Philosophen zufälligerweise leisten konnte, sie gegen alle metaphysischen Systeme über die Seele sicherzustellen; einen Dienst, der ihr nur durch Aufhebung aller dieser Systeme, und Aufstellung eines metaphysischen Begriffs von der Seele, der sich mit dem Begriffe von der Freiheit wirklich verträgt, geleistet werden konnte.

Ich verehre den philosophischen Supernaturalismus, von dem hier allein die Rede sein kann. Er ist die einzig mögliche Hypothese, durch welche sich die philosophierende Vernunft, die von ihr mißverstandene Unbegreiflichkeit der moralischen Aussprüche des gesunden Verstandes begreiflich zu machen suchen kann. Ich ziehe ihn seines Ursprungs wegen allen naturalistischen Systemen ebensoweit vor, als ich unter diesen sogar das materialistische dem gedankenlosen, durch Unsittlichkeit und Unwissenheit gemeiniglich unterstützten, unphilosophischen Supernaturalismus vorziehe. Der philosophische setzt, wenn er dieses Namens wert sein soll, Bekanntschaft mit den naturalistischen Vorstellungsarten und ein vorhergegangenes unparteiisches Bestreben, in denselben Wahrheit zu finden, voraus. Der selbstdenkende Supernaturalist würde die Befriedigung seines Kopfes, die er in den beiden einander widersprechenden dogmatischen Systemen vergebens gesucht hat, in dem skeptischen antreffen, wenn es ihm durch die ungewöhnliche Lebhaftigkeit und Reinheit seines sittlichen Gefühles nicht unmöglich würde, die Unbeantwortlichkeit der die Grundwahrheiten der Moralität und der Religion betreffenden Fragen, und die daraus erfolgende Unzuverlässigkeit jener Grundwahrheiten für möglich zu halten. Von einem festen und unüberwindlichen Glauben an die Aussprüche des gesunden Verstandes erfüllt,

auf der einen Seite mit der eigentlichen Triebfeder des sittlichen Gefühls oder den einzig möglichen Bestimmungsgründen jener Aussprüche unbekannt, und auf der anderen Seite überzeugt, daß der Inhalt seines Glaubens sich aus keinem naturalistischen Systeme begreifen lasse, bleibt ihm nichts anderes übrig, als diesen Inhalt außerhalb der Natur und der Vernunft, in dem was er Offenbarung nennt, aufzusuchen.

Inwiefern die Handlungsweise der praktischen Vernunft von allen physischen Wirkungsarten wesentlich verschieden ist, und inwiefern man unter dem Namen der natürlichen nur die letzteren begreift, insofern kann das moralische Gefühl allerdings eine übernatürliche Erscheinung heißen; die Überzeugungen, welche sich auf dieses Gefühl gründen, tragen eben darum, weil sie weder von irgendeiner natürlichen Erscheinung, noch von einem Räsonnement abhängen, das Gepräge übernatürlicher Eingebung, und die Tatsache, die sich durch das Bewußtsein des Sittengesetzes ankündigt, hat insofern den Charakter eines außerhalb der Natur her erhaltenen Aufschlusses, einer Offenbarung.

Die Kritik der praktischen Vernunft hat uns mit der wahren Beschaffenheit und dem eigentlichen Sinne dieser Offenbarung zuerst bekannt gemacht. Wir wissen durch sie, daß das Sittengesetz zwar lediglich durch Vernunft, aber durch praktische, und in dieser Eigenschaft auf eine aller bisherigen Philosophie gänzlich unbekannte Weise sich äußernde Vernunft aufgestellt wird; durch eine Äußerung, die von allen denjenigen für übervernünftig gehalten werden muß, welche die Vernunft für bloße Denkkraft ansehen, und keine andere Wirkungsart derselben als die theoretische erkennen. Durch das Vermögen der praktischen Vernunft besitzt der Mensch dasjenige, was seine Person über jedes bloße Naturwesen erhebt, eine hyperphysische Kraft,

die in ihm mit der physischen gepaart ist, und die er um so mehr mit dem Namen der Göttlichen zu beehren berechtigt ist, da man, den Resultaten der Kritik der theoretischen Vernunft zufolge, für die Gottheit, inwiefern sie von dem übersinnlichen Substrat der Sinnenwelt (der intelligiblen Natur) unterschieden werden muß, kein anderes charakteristisches Merkmal hat, als eben diese praktische Vernunft, die sich uns durch das Bewußtsein des Sittengesetzes als der Charakter unserer eigenen höheren Natur ankündigt, und die von jeher von den Weisen und Guten auch schon in den dunkeln Begriffen, die aus ihrem sittlichen Gefühle schöpften, das Bild der Gottheit, das Gottähnliche, der Gott in uns, das Θειον genannt wurde. Nichts war natürlicher als die Aussprüche dieser Vernunft für die Stimme Gottes anzusehen, die Ankündigung ihres Inhalts Offenbarung zu nennen, und die Quelle davon außer dem menschlichen Geiste aufzusuchen, solange man sie in dem verkannten, durch keine richtigen Begriffe gedachten Grundvermögen desselben nicht zu entdecken vermochte. Die Kritik der Vernunft hat das Irrige, das im Supernaturalismus enthalten ist, nur dadurch aufgedeckt, daß sie das Wahre in demselben, das von allen Naturalisten verkannt wurde, und den Supernaturalismus für sie unüberwindlich machte, bestimmt angegeben, und auf seine eigentlichen Gründe zurückgeführt hat.

Der Supernaturalist setzt den Grund seiner moralischen und religiösen Überzeugung nur darum in einer äußeren Offenbarung als gegeben voraus, weil er von der inneren Offenbarung durch die praktische Vernunft keinen bestimmten Begriff hat, und weil er die Notwendigkeit, jene Überzeugung entweder als grundlos oder als widersprechend aufgeben zu müssen, eine Notwendigkeit, die er in jedem naturalistischen Systeme für unvermeidlich hält, mit seinem sitt-

lichen Gefühle unverträglich findet. Er läßt daher alles dasjenige von außen her geoffenbart sein, was er zu den Gründen jener ihm über alles wichtigen Überzeugung zu bedürfen glaubt. Allein, da er sein sittliches Gefühl keineswegs auf bestimmte Begriffe zu bringen vermag; da ihm der Ursprung und das Wesen desselben ein undurchdringliches Geheimnis ist; da ihn eben dieses Geheimnisvolle zum Supernaturalisten macht: so können die Aufschlüsse, die er für die von ihm verkannte Triebfeder des sittlichen Gefühls in der Offenbarung aufsucht, nicht deutlicher und bestimmter als seine Begriffe von dieser Triebfeder, so müssen sie, wie der Inhalt dieser Begriffe, nichts als Geheimnisse sein. Die Offenbarung sagt ihm über Sittlichkeit und Religion das Gegenteil von dem, was die naturalistischen Systeme sagen würden, wenn er sie darüber befragen wollte. Allein da sich dieses Gegenteil nur durch einen bestimmten Begriff von der Triebfeder des sittlichen Gefühls bestimmt denken läßt, der sich zwar mit keinem naturalistischen Begriffe verträgt, der aber auch dem Supernaturalisten fehlt; so muß ihm dasselbe in dem Verhältnisse unbegreiflicher vorkommen, je mehr er darüber nachdenkt, und je genauer er seinen Glauben von allem naturalistischen angeblichen Wissen zu unterscheiden sucht. Diese Unbegreiflichkeit, weit entfernt ihn in seinem Glauben zu stören, dient ihm vielmehr, als der Charakter des Geoffenbarten und Übervernünftigen, zur Bestätigung desselben.

Nur die tiefe Dunkelheit, in welche der Supernaturalist seine Begriffe von Seele und Freiheit einhüllt, und die Heiligkeit, welche diese Dunkelheit für ihn haben muß, macht es begreiflich, wie er nicht einsehen kann, daß er in den Gegenständen dieser Begriffe, so wie er sich dieselben denken kann, etwas Widersprechendes fürwahrhält. Er kann sich die Seele nur unter dem unrichtigen Merkmale eines Dinges an sich,

das heißt nur durch einen Irrtum denken, gegen den allein die kritische Philosophie verwahren kann, und er sieht sich daher genötigt, entweder mit den Skeptikern jeden Begriff von der Seele als grundlos und unzuverlässig zu verwerfen, oder die Substanz derselben entweder mit den Materialisten als ausgedehnt, oder mit den Spiritualisten als einfach zu denken. Wirklich sind die Supernaturalisten, einige Sonderlinge unter ihnen abgerechnet, der Regel nach mit den spiritualistischen Naturalisten von der geistigen Natur der Seele überzeugt, und der Unterschied in der Art ihrer Überzeugung besteht nur darin, daß die einen zu wissen meinen, was die anderen der Offenbarung zu glauben bekennen. Allein die Substanz der Seele läßt sich schlechterdings nicht als ein Ding an sich denken, ohne ihr dadurch Merkmale beilegen zu müssen, mit denen sich die Freiheit des Willens durchaus nicht verträgt. Ich werde in der Folge zeigen, daß der spiritualistische Begriff von der Seele dem richtigen Begriffe von der Freiheit schlechterdings widerspreche, und es versteht sich von selbst, daß sich das Widersprechende ebensowenig glauben als wissen lasse.

Durch ein klares aber undeutliches Gefühl des Umstandes, daß der Supernaturalist ebendenselben Begriff von der Freiheit, den er im naturalistischen Systeme widersprechend findet, in dem seinigen nicht als glaubwürdig annehmen kann, scheint mir die Lehre derjenigen Supernaturalisten veranlaßt zu sein, welche nicht nur den Überzeugungsgrund von der Freiheit in der Offenbarung, sondern sogar den Besitz derselben in einem übernatürlichen Geschenk der Gottheit bestehen lassen, das sich als etwas Übernatürliches durch keinen natürlichen Begriff denken ließe. Da noch in unseren Tagen sogar Freunde der Kantischen Philosophie die Freiheit für das bloße Vermögen sittlich zu handeln, und das Vermögen unsittlich zu handeln für eine bloße

Einschränkung, ein Unvermögen der Freiheit ansehen; so darf es um so weniger befremden, daß Supernaturalisten, welche im Sittengesetz nichts als die geoffenbarte Willkür der Gottheit antreffen, das Vermögen diesem, dem natürlichen eigennützigen Triebe widersprechenden Gesetze gemäß zu wollen, für eine Wirkung der Gnade, und die natürliche Freiheit für nichts weiter als das Vermögen ansehen, dem Sittengesetze zuwiderzuhandeln.

Die naturalistischen Vorstellungsarten von der Seele sind durch die Einteilung in die negativ- und positiv-dogmatischen, oder, welches dasselbe heißt, in die dogmatisch-skeptischen und dogmatisch-metaphysischen erschöpft.

Die äußerst unbestimmten und einander widersprechenden Begriffe von Skeptizismus, mit denen man sich bisher behelfen mußte, und unter denen kein einziger seinem Gegenstande völlig angemessen war, haben so manchen Halbdenker in den Stand gesetzt, sich für einen Skeptiker, und folglich auch für einen Philosophen zu halten, der keines von beiden war; und sie sind die Ursache, warum so manche Gegner der Kantischen Philosophie die Benennung dogmatischer Skeptiker, durch welche Kant die Philosophen, welche die Erweislichkeit der objektiven Wahrheit leugnen, bezeichnet hat, widersprechend gefunden haben. „Der echte Skeptizismus", meinten sie, „vertrüge sich schlechterdings mit keinem Dogma; für ihn wäre durchaus nichts, folglich nicht einmal die Behauptung ausgemacht, daß sich nichts ausmachen lasse." Es mag wohl einen solchen Skeptizismus gegeben haben und noch geben: allein ich spreche demselben den Namen des Philosophischen ab, und behaupte, daß er von Philosophen nicht einmal angehört, geschweige denn widerlegt zu werden verdiene. Ich kann mir keine Philosophie ohne Grundsätze, und keine Grundsätze ohne etwas Ausgemach-

tes denken. Der philosophische Skeptizismus muß von Grundsätzen ausgehen, und zwar von Grundsätzen, welche keine bloßen logischen Regeln sind, weil seine Untersuchung nicht die Beschaffenheit und den Wert logischer Regeln, sondern die Anwendung derselben außer der Logik, die objektive Wahrheit, oder die Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihren realen Objekten, betrifft. Er leugnet die Erweislichkeit einer solchen Übereinstimmung, und ist nur insofern Philosoph (nicht bloß Logiker), als er die Unmöglichkeit dieser Erweislichkeit aus Grundsätzen, welche schon Anwendungen der logischen Regeln, nicht bloße logische Regeln selbst sind, zu erweisen sucht. Er zweifelt als Philosoph an der objektiven Wahrheit, weil er beweist, folglich weiß, daß sie sich nicht erweisen läßt. Weiß er dieses nicht gewiß, bezweifelt er die Gründe, um derer willen er die objektive Wahrheit bezweifelt, und ist für ihn gar keine Anwendung logischer Regeln gewiß, ist nichts außer diesen Regeln selbst für ihn ausgemacht; so zweifelt er, ob er auch Gründe habe, die Gründe seiner Zweifel zu bezweifeln, und seine Zweifelsucht hat ihn nicht nur zum Philosophieren untüchtig gemacht, sondern wirklich auch die Gesundheit seines gemeinen Verstandes angegriffen. Es ist nicht Konsequenz, sondern eigentlichste Inkonsequenz, wenn der philosophische Skeptiker die Gründe, durch welche er die Unerweislichkeit der realen Wahrheit erwiesen hat, hintennach gegen sich selbst anwendet, und durch dieselben sich selbst widerlegt zu haben wähnt. Denn sieht er jene Gründe für nichts Ausgemachtes an, so kann er auch die Erweislichkeit der realen Wahrheit überhaupt, und folglich auch der Wahrheit jener Gründe selbst nicht für aufgehoben ansehen, und sein Skeptizismus hebt sich selber auf. Sieht er sie aber für etwas Ausgemachtes an, so ist es nur eine Art von Wahrheit, nämlich diejenige, welche in der Übereinstimmung der Vorstellungen mit den realen Objekten außer dem

Gemüte besteht, die er bezweifelt, nicht die Wahrheit seiner Vorstellungen, inwiefern dieselbe von der Einrichtung des Gemütes abhängt, die sich durch Tatsachen des Bewußtseins, auf welche sich jeder philosophierende Skeptiker berufen muß, ankündigt.

Wer es dahingestellt sein läßt, ob sich über die Seele etwas wissen lasse oder nicht, macht seiner Gleichgültigkeit mit dem Namen des Skeptizismus ein sehr unbefugtes Kompliment; und da er bei seiner Überzeugung von der Freiheit des Willens, wenn er anders dieselbe besitzt, und darüber zu reflektieren der Mühe wert findet, unter dem Subjekte dieser Freiheit doch irgend etwas Bestimmtes denken muß, so schützt ihn jenes Dahingestelltseinlassen keineswegs gegen den nachteiligen Einfluß, den die metaphysischen Merkmale der Seele, wenn er zufälligerweise konsequent denkt, auf seine Überzeugung von der Freiheit haben müssen.

Eben darum vermag auch der philosophische, der dogmatische Skeptizismus dadurch, daß er alle metaphysische Begriffe von der Seele als unhaltbar verwirft, keineswegs die Überzeugung des gemeinen Verstandes gegen diese Begriffe zu schützen. Er hebt mit den metaphysischen Merkmalen auch alle Bestimmungen auf, unter welchen sich der gemeine Verstand die Seele denkt und denken muß, der daher das skeptische Resultat keineswegs zum Vorteil seiner Überzeugung von der Freiheit benutzen kann. Der dogmatische Skeptiker hingegen muß die metaphysischen Charaktere der Seele, die er verworfen hat, selbst wieder hervorsuchen, wenn er sich das Subjekt des Willens bestimmt denken will.

Allein, schon auf dem Wege, auf welchem der konsequente Skeptiker zu seinem Resultate über die Seele gelangt, stößt er unvermeidlich auf ein ähnliches Resultat über die Freiheit des Willens. Er findet jeden Begriff von dieser Freiheit grundlos, und seine philosophierende Vernunft erklärt die Überzeugung des

gemeinen Verstandes für eine bloße Täuschung. Ebendieselbe Verwechslung der sinnlichen Vorstellungen mit bloßen Eindrücken, eben derselbe angebliche Ursprung der Begriffe aus den Eindrücken, der das Fundament des Humischen Skeptizismus ist, das in demselben als ausgemacht angenommen wird, woraus Hume so richtig folgert, daß sich über Objekte, die keine bloßen Eindrücke sind, nichts ausmachen lasse, verträgt sich, wie dieser große Skeptiker vortrefflich gezeigt hat, ebensowenig mit der Überzeugung von der Freiheit, als von der Substanzialität der Seele. Vergebens wird der skeptische Philosoph durch ein unwiderstehliches Gefühl genötigt, allen seinen Räsonnements zum Trotze die Seele als Substanz und ihren Willen als frei zu denken. Er weiß durch seine Vernunft, daß er durch jenes Gefühl getäuscht wird, daß der Beifall, der ihm durch das letztere abgedrungen wird, bloße Überredung, derjenige hingegen, den er dem Resultate seiner kaltblütigen Überlegung, dem Urteile seiner Vernunft nicht versagen kann, allein wahre Überzeugung sei.

Die dogmatisch-metaphysischen Vorstellungsarten von der Seele, durch welche man die Substanz derselben in der Eigenschaft eines Dinges an sich erkannt zu haben wähnt, sind durch die Einteilung in die materialistische und spiritualistische erschöpft.

Die bisherigen, äußerst unbestimmten Begriffe vom Materialismus, mit denen sich nicht nur die Gegner, sondern auch selbst die Verteidiger dieses Systemes behelfen mußten, haben es freilich manchen Materialisten möglich gemacht, die Überzeugung von der Freiheit des Willens mit dem Begriffe von der Materialität der Seele zu vereinigen. Wenn man den Begriff der Materie willkürlich, oder vielmehr nach Maßgabe fester Überzeugungen, die andere Gegenstände betreffen, bestimmt, und folglich aus demselben diejenigen Merkmale weg-

gelassen hat, die jenen Überzeugungen widersprechen, so wird es dem Materialisten ebensowenig schwer werden zu beweisen: „Gott habe die Materie in Kraft seiner Allmacht mit einem freien Willen, als er habe dieselbe mit Denkkraft begaben können," während der Spiritualist, der den Begriff der Materie mit jenem von seinem Gegner weggelassenen Merkmalen ausstattet, den Beweis führt: „durch die Allmacht selbst könne die Materie so wenig denkend und wollend als der Zirkel viereckig gemacht werden."

Der konsequentere Materialist findet es höchst unphilosophisch, die Seele „für eine von der menschlichen Organisation verschiedene Portion unorganisierter, durch ein übernatürliches Wesen mit Denkkraft und Willen ausgerüsteter Materie zu halten". Sie ist in seinen Augen ihrer Substanz nach nichts anderes, als die menschliche Organisation selbst, inwiefern sie durch eine besondere Einrichtung ihrer Natur das Phänomen des inneren Sinnes, welches Vorstellung heißt, hervorzubringen geschickt ist. Daß der Mensch mannigfaltigere, feinere, ausgebreitetere Vorstellungen als die übrigen Tierarten habe, und daß er sich bei den Zuständen, die er Denken und Wollen nennt, einer scheinbaren Selbsttätigkeit bewußt ist, ist dem Materialisten aus der auffallend höheren Vollkommenheit der menschlichen Organisation vor der bloß tierischen im allgemeinen völlig begreiflich. Er gesteht, daß sich zwar nicht insbesondere zeigen lasse, wie das Vorstellen, Denken, Wollen aus einer gewissen Einrichtung einer gewissen Organisation erfolge; aber er behauptet, daß sich aus dieser Unwissenheit nicht schließen lasse, daß das Vorstellen, Denken und Wollen etwas anderes als eine gewisse Einrichtung einer gewissen Organisation voraussetze; um so weniger, da man die Gesetze der Organisation so wenig kenne, daß man sich nicht einmal die alltäglichsten Erscheinungen des äußeren Sinnes, die

organischen Phänomene des Pflanzen- und Tierreichs aus denselben zu erklären vermöge. Die Unmöglichkeit, die bestimmte organische Wirkungsart anzugeben, von der das Vorstellen abhängt, ist ihm daraus begreiflich, daß diese Wirkungsart von jeder Vorstellung als die Ursache von ihrer Wirkung verschieden sein müsse, daß sie daher bei jeder Vorstellung nur vorausgesetzt werden könne, und daß die Organisation sich im Akte des Vorstellens so wenig selbst vorzustellen, und folglich auch zu begreifen vermöge, als das Auge beim Sehen sich selbst zu sehen vermag. Daß übrigens die vorstellende Organisation nicht weniger als die vegetierende bei allen ihren Wirkungen, und daher auch beim Wollen, nach gegebenen Naturgesetzen, und folglich mit unvermeidlicher Notwendigkeit wirke, scheint ihm keinem Zweifel unterworfen zu sein. Das Gefühl der Freiheit bei den Handlungen des Willens ist ihm eine natürliche Folge von der Unwissenheit der eigentlichen Triebfeder dieser Handlungen, und er unterscheidet den Zustand des unwillkürlichen Begehrens vom Zustande des willkürlichen dadurch, daß sich die Seele bei dem ersteren, aber nicht bei dem letzteren, der Lust und Unlust bewußt ist, wodurch sie zum Begehren bestimmt wird.

Nicht nur die Berichtigung der metaphysischen Grundbegriffe durch die Kantische Philosophie, sondern auch die erweiterte Erfahrung und genauere Beobachtung der Tatsachen, welche in der empirischen Psychologie von den Erscheinungen des inneren — und in der Physik von den Erscheinungen des äußeren Sinnes gesammelt und aufgestellt werden, kündigen allen materialistischen Lehrgebäuden einen gänzlichen Umsturz auf immer an. Je mehr man auf den Feldern dieser beiden Erfahrungswissenschaften mit jenen Erscheinungen, ihren verschiedenen Arten, und ihren eigentümlichen Gesetzen bekannt wird, desto auffallender

wird das widersinnige Verfahren des Materialisten, der bekannte Wirkungen aus unbekannten Ursachen erklärt, und die Erscheinungen des inneren Sinnes solchen organischen Gesetzen unterwirft, von denen er selbst gesteht keine Vorstellung zu haben. Je genauer man die mechanischen und chemischen Gesetze der unorganisierten Materie kennengelernt hat, desto bestimmter fängt man an einzusehen, daß diese Gesetze bloß auf die unorganisierte Materie eingeschränkt sind; daß sich die organischen Erscheinungen aus denselben nicht begreifen lassen, sondern unter eigenen Gesetzen stehen. Das Studium der tierischen Erscheinungen (der von der bloßen Organisation verschiedenen Animalität) fängt an die eigentümlichen Gesetze derselben zu entdecken, die sich aus keinem bekannten Gesetze der bloßen Organisation begreifen lassen, und die, inwiefern sie nicht ohne Widerspruch aus unbekannten organischen, so wenig als aus unbekannten chemischen und mechanischen Einrichtungen abgeleitet werden können, als ursprüngliche Gesetze der tierischen Natur angesehen werden müssen, durch welche man das Wesen der Tierheit vom Wesen der Pflanzen unterscheidet, und worunter man das Vermögen sinnlicher Vorstellungen, als verschieden von dem Vermögen zu vegetieren denkt. Die Kritik der reinen Vernunft hat endlich die eigentümlichen Gesetze entdeckt und aufgestellt, durch welche sich die Humanität des Vorstellungsvermögens von der bloßen Animalität desselben auszeichnet, und man fängt an einzusehen, daß sich die eigentümlichen Erscheinungen der Humanität, die im Denken und Wollen bestehen, keineswegs aus bisher nur dunkel geahndeten, nunmehr aber deutlich erkannten Gesetzen des sinnlichen Vorstellens des Empfindens, Anschauens und unwill-

kürlichen Begehrens ableiten, sondern nur als ursprüngliche Gesetze besonderer Vermögen denken lassen. Das beobachtende Studium der mechanischen, chemischen, organischen, tierischen und menschlichen Natur in ihren Eigentümlichkeiten wird die Resultate der Kantischen Philosophie ebensosehr bestätigen, als dasselbe, durch die leitenden Prinzipien dieser Philosophie beim Aufsuchen, Unterscheiden und Ordnen der Tatsachen auf dem Gebiete der äußeren und inneren Erfahrung unterstützt, weitere Fortschritte gemacht haben wird.

Man sollte denken, daß unter allen philosophischen Sekten keine mit sich selbst einiger, unter allen philosophischen Vorstellungsarten von der Seele keine so genau bestimmt, so sehr vereinfacht und in jeder Rücksicht so vollendet sein sollte — als die spiritualistische. Denn unter allen metaphysischen Lehrgebäuden kommt keines in seinen Resultaten den Aussprüchen des gesunden Verstandes so nahe, ist keines den moralischen Bedürfnissen so angemessen, hat keines mehr Ansehen und Einfluß, so viele Bearbeiter und Anhänger gefunden. An seiner Gründung, Befestigung und Auszierung hat unter anderen die zahlreiche Zunft derjenigen Philosophen, welche ihre Wissenschaft als bürgerliches Gewerbe treibt, haben die Lehrer der Philosophie auf den zahlreichen Universitäten der christlichen Welt seit Jahrhunderten gearbeitet. Es muß daher billig befremden, daß sich in unseren Tagen kein anderes metaphysisches System in einem mißlicheren Zustande befindet, daß keines in seinen Grundbegriffen schwankender, in seinen vornehmsten Lehrsätzen streitiger, in seiner Darstellung willkürlicher erscheint. Der Spiritualismus ist durch die Behandlung, die er in der kurzen Periode der auf den Universitäten herrschenden Popularphilosophie erfahren hat, so sehr ausgeartet, sein Wesen ist so ungewiß, so unsichtbar geworden, daß man nicht einmal mit berühmten Philosophen von Profession, die

sich für Spiritualisten halten, von ihm als von einer bekannten Sache sprechen kann, ohne mißverstanden zu werden.

Die spiritualistische Vorstellungsart von der Seele führt schon in ihrem einfachsten Grundbegriffe den Keim zu Verschiedenheiten der Meinungen unter ihren Anhängern mit sich. Kaum hatte Des Cartes das Merkmal der Einfachheit, das die Alten bloß in der Gleichartigkeit der Teile bestehen ließen, und mit der Ausdehnung zusammen dachten, der Ausdehnung entgegengesetzt, und kaum hatte er Ausdehnung und Bewegung als das Wesen der körperlichen und nicht vorstellenden Substanz, Einfachheit und Denkkraft aber als das Wesen der Seele angenommen; so zeigte sich in dem nunmehr genauer bestimmten Begriffe von der geistigen Substanz sogleich eine Schwierigkeit, welcher Des Cartes nur dadurch abzuhelfen wußte, daß er die Gottheit ins Mittel rief. Die einfache und vorstellende Substanz stellt nicht bloß sich selbst und Wesen ihrer Art vor; sie besitzt auch Vorstellungen von ausgedehnten nicht vorstellenden Substanzen, und alles was sie von diesen weiß, weiß sie nur durch ihre Vorstellungen. Allein das Einfache widerspricht dem Ausgedehnten, das Vorstellende dem Nichtvorstellenden, und es läßt sich zwischen diesen beiden entgegengesetzten Arten von Substanzen kein unmittelbares, reales, natürliches Verhältnis, keine physische Wechselwirkung annehmen. Das einfache und vorstellende Wesen ist daher seiner eigentümlichen und ursprünglichen Natur nach nur der Vorstellungen von einfachen und vorstellenden Wesen fähig, nur diese sind in seiner natürlichen Kraft gegründet, sind ihm angeboren. Die Vorstellungen von körperlichen Wesen, Beschaffenheiten und Veränderungen hingegen lassen sich keineswegs aus dem geistigen Wesen und der natürlichen Kraft desselben begreifen, und müssen daher, wenn sie gleichwohl vorhanden sind, nicht durch die Einwirkung der Körper,

sondern auf Veranlassung der körperlichen Beschaffenheiten und Veränderungen, durch eine übernatürliche Kraft, durch die Handlung der Gottheit in der Seele entstanden sein. Das System der Assistenz, oder der gelegenheitlichen Ursachen, ist von dem dualistischen Spiritualismus des Des Cartes so unzertrennlich, daß sich eines ohne das andere nur durch einen verdeckten Widerspruch, nur durch Inkonsequenz denken läßt. Nie habe ich ohne ein unwillkürliches Lächeln unsere den Dualismus beurteilenden Popularphilosophen behaupten hören: „Des Cartes könne es mit den gelegenheitlichen Ursachen nicht ernstlich gemeint haben."

Leibnitz und Berkeley, die Stifter der zwei übrigen spiritualistischen Systeme, haben sich so wenig als Des Cartes den Dualismus ohne das System der Assistenz denken können, und sie haben sich dieses Systems nur dadurch zu erwehren vermocht, daß sie den ganzen Dualismus aufgaben. Beide leugneten, obzwar auf eine sehr verschiedene Weise, das Dasein ausgedehnter nicht vorstellender Substanzen zum Vorteil der von ihnen behaupteten einfachen und vorstellenden. Berkeley behauptete, daß die Körper außer den Vorstellungen gar nichts, und Leibnitz — daß sie außer den verworrenen Vorstellungen keineswegs ausgedehnte nicht vorstellende Substanzen, sondern bloße Aggregate einfacher und vorstellender Substanzen wären, die durch deutliche (oder, welches seiner Meinung nach dasselbe heißt, intellektuelle) Vorstellungen auch nur in dieser Eigenschaft erkannt würden. Der eine dachte sich die Körper als bloße Vorstellungen, als Produkte der vorstellenden Kraft, zu denen die Gottheit ohne Dazwischenkunft realer, außer der Vorstellung befindlicher Körper, unmittelbar in der Seele den Stoff hervorbringt. Der andere dachte sich die Körper als Aggregate einfacher

vorstellender Substanzen, die nur durch die verworrene Vorstellungsart der Sinnlichkeit den Schein einer realen Kontinuität und Ausdehnung erhielten, der in dem Augenblicke verschwände, wenn sie durch Verstand und Vernunft, oder (nach ihm) durch die Vermögen, die Dinge wie sie an sich sind und in ihrem Zusammenhange vorzustellen, erkannt würden. Der eine gab keine anderen Substanzen zu, als lauter geistige, viele Endliche und eine Unendliche, worunter die ersteren bloße Vorstellungen erzeugten, die letztere aber den Stoff derselben hervorbrächte. Der andere gab mehrere Arten von vorstellenden Substanzen zu (Monaden) Geister, Tierseelen und Elemente der Körper, worunter die ersten durch Verstand und Vernunft deutlicher, die zweiten durch Verbindung mit organischen Körpern klarer, die dritten ohne diese Verbindung nur dunkler Vorstellungen fähig wären. Beide Philosophen machten die vorstellende Kraft zum Wesen der Substanzen überhaupt, und haben insofern gleiche Ansprüche auf den Namen eines Idealisten. Wenn Berkeley diesen Namen dadurch in einem vorzüglicheren Sinne verdient, daß er die Körper für bloße Vorstellungen erklärt, so kann derselbe Leibnitzen, welcher die Ausdehnung für eine bloße Täuschung, und die Elemente der Körper für vorstellende Wesen erklärt, keineswegs völlig abgesprochen werden, weil er diese Elemente für keine bloße Vorstellungen, sondern für reale Objekte anerkannte.

Berkeley hatte sich dadurch, daß er alle materiellen Substanzen leugnete, der Notwendigkeit überhoben, seinen Begriff von den geistigen Substanzen in Rücksicht auf das Verhältnis derselben zu den nichtgeistigen zu bestimmen; eine Notwendigkeit, in welche sich Leibnitz durch die behauptete Substanzialität der Elemente der Körper gesetzt hat. Vorausgesetzt, daß die einfachen Elemente der Körper Substanzen, selbständige Objekte

sind, daß das Wesen jeder Substanz, und also auch dieser Elemente, in der Selbsttätigkeit ihrer Kraft, in der Unabhängigkeit ihrer Handlungen von anderen Substanzen besteht, und daß jede solche Kraft nur eine vorstellende sein kann; vorausgesetzt, daß die Vorstellungen, welche die vernünftige Monas durch Verstand und Vernunft von den Aggregaten der unvernünftigen und dem Zusammenhange derselben besitzt, nur durch die bloße vorstellende Kraft der ersteren, ohne Mitwirkung der letzteren erzeugt werden können; daß die Elemente der Körper als vorstellende Kräfte nur in sich nicht außer sich wirken können; daß jede vorstellende Kraft ihre Vorstellungen nur in sich selbst, nicht in einer anderen hervorbringt; mit einem Worte, daß jeder gegenseitige physische Einfluß unter den vorstellenden endlichen Substanzen, welche das Universum ausmachen, dem Begriffe ihrer Substanzialität und Kraft widerspricht: so ist die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie eine so notwendige Folge der Leibnitzischen Grundbegriffe von den vorstellenden Substanzen, ein so wesentlicher Bestandteil der Monadologie, eine so unentbehrliche Bedingung desjenigen Spiritualismus, der sich von dem dualistischen Realismus des Des Cartes sowohl als dem monistischen Idealismus des Berkeley unterscheiden soll, daß Leibnitz sein ganzes System für eine bloße Hypothese ansehen müßte, wenn er ohne inkonsequent zu sein, die vorherbestimmte Harmonie mit diesem Namen belegen wollte. Wenn es sich mit irgendeiner Wahrscheinlichkeit annehmen läßt, daß es diesem großen Manne bei irgendeiner seiner ernsthaften Behauptungen über einen ernsthaften Gegenstand nicht völliger Ernst gewesen sei, so kann dieses wohl eher von jener Benennung, als von seiner Überzeugung in Rücksicht der vorherbestimmten Harmonie gelten. Nur dem Synkretismus der bisherigen Popularphilosophie war es möglich, den Leibnitzischen Begriff von der Seele

aus dem Zusammenhange mit dem übrigen System zu reißen, von dem derselbe einen wesentlichen Teil ausmacht, und durch dessen übrige Teile er allein Bestimmtheit, Haltung und Sinn erhält. Nur den schwankenden und verworrenen Begriffen, die man in den Leibnitzischen Spiritualismus hineintrug, und durch die man seine ursprüngliche Bedeutung verdrängte, war es möglich, denselben anfangs von der vorherbestimmten Harmonie, und endlich gar von der ganzen Monadologie abzusondern!! und sich auf diese Art die Widersprüche zu verbergen, die zwischen diesem Spiritualismus und der Überzeugung des gemeinen und gesunden Verstandes von der Freiheit des Willens stattfinden.

Die deterministische Vorstellungsart von der Freiheit ist die einzige, die sich nicht nur mit was immer für einem Spiritualismus verträgt, sondern aus jedem unvermeidlich erfolgt. Nach jedem dieser Systeme bringt zwar die Seele ihre Vorstellungen als Substanz durch ihre eigentümliche ihr anerschaffene Selbsttätigkeit, die sich durch Verstand und Vernunft äußert, insofern hervor, als diese Vorstellungen von Verstand und Vernunft abhängen. Allein der objektive Grund derjenigen Vorstellungen, durch welche die Seele andere Dinge sich vorstellt, liegt immer außer ihr, und zwar nach dem dualistischen Realismus in der Gottheit vermittels der gelegenheitlichen Ursachen, nach dem monistischen Idealismus in der Gottheit ohne diese Ursachen, und im Leibnitzischen Spiritualismus in der von der Gottheit vorherbestimmten Harmonie. In jeder dieser Vorstellungsarten hängt also der Zusammenhang, in welchem die Vernunft die Objekte des Verstandes vorstellt, keineswegs von der bloßen Selbsttätigkeit der Vernunft, sondern lediglich von etwas außer ihr ab, und der Wille, der durch Vernunft bestimmt wird, wird durch einen von der Person schlechterdings unabhängigen Zusammenhang, den die Vernunft nur wie er gegeben

ist vorstellen, keineswegs aber selbst hervorbringen kann, bestimmt. Die Vernunft bringt zwar die Vorstellung von den Gesetzen hervor, aber die Gesetze selbst sind außer ihrem Vermögen bestimmt, und die Handlungen der Person, die in der Vernunft ihren Grund haben, sind durch die Vernunft selbst an die unvermeidlichen Gesetze gebunden, die denselben von außen her gegeben sind.

Die Kritik der reinen Vernunft hat zuerst das in jedem bisherigen Realismus herrschende Vorurteil, daß die Vernunft das Vermögen den Zusammenhang der Dinge an sich vorzustellen sei, zerstört; ein Vorurteil, gegen welches sich die philosophierende Vernunft bisher nur dadurch retten konnte, daß sie entweder zum Idealismus des Berkeley, oder zum Skeptizismus des Hume ihre Zuflucht nahm. Es ergibt sich aus den in gedachtem Werke angestellten Untersuchungen über die bis auf Kant allgemein verkannte Erkenntnisvermögen, daß die Formen von allen Arten der Vorstellungen, der sinnlichen, der verständigen und der vernünftigen, durchaus nicht in den Dingen außer dem vorstellenden Subjekte, sondern lediglich in der ursprünglichen Einrichtung des Vorstellungsvermögens, das in dem Subjekte vor aller Erfahrung als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung vorhanden sein muß, aufgesucht werden müssen; daß diese Formen ursprünglich nichts als Prädikate bloßer Vorstellungen sind, welche nur insofern Prädikate solcher Objekte, die keine Vorstellungen sind, werden können, als diese Objekte vorgestellt werden; daß sie keineswegs den Objekten als Dingen an sich, sondern nur als vorgestellten (nur durch die auf dieselben bezogene Vorstellung) zukommen; daß die Merkmale der durch bloße Vernunft vorstellbaren Objekte denselben nur durch die in der Einrichtung der Vernunft gegründeten Formen der vernünftigen Vorstellung, und

durchaus nicht unabhängig von jener Einrichtung als Dingen an sich beigelegt werden können; daß der Stoff der sinnlichen Vorstellungen allein durch die Dinge außer uns in unserem Gemüte bestimmt werde, das Gemüte daher nur in Rücksicht auf die Vorstellungen des äußeren Sinnes von den Dingen außer ihm selber abhänge, und nur insofern durch dieselben determiniert werden könne.

Hieraus, und aus dem von mir aufgestellten und erörterten Begriffe des Willens ergibt sich,

1. daß wir beim Wollen nur insofern von den Dingen außer uns abhängen, als das unwillkürliche und sinnliche Begehrungsvermögen dabei geschäftig ist.

2. Daß wir beim Wollen keineswegs durch Dinge außer uns determiniert sind, inwiefern die Vernunft dabei geschäftig ist, die ganz nach ihren eigenen von jenen Dingen unabhängigen Gesetzen wirksam ist.

3. Daß die beim Wollen vorkommende Forderung des eigennützigen Triebes, des sinnlichen durch theoretische Vernunft modifizierten Begehrens, teils durch die Dinge außer uns, teils durch die Gesetze der Denkkraft in uns determiniert werde.

4. Daß die beim Wollen vorkommende Forderung des uneigennützigen Triebes, das absolut notwendige Gesetz des Willens, durch bloße Vernunft, und folglich durchaus nicht durch Dinge außer uns determiniert sei.

5. Daß das Determiniertwerden durch Dinge außer uns und durch Vernunft in uns beim Wollen nur dasjenige betreffe, was dabei unwillkürlich ist, die Forderungen des eigennützigen und des uneigennützigen Triebes.

6. Daß das Willkürliche beim Wollen, die Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung jener Forderungen, die von denselben unterschieden werden muß, sich durchaus nicht als ein Determiniertwerden,

weder durch die Dinge außer uns, noch durch Vernunft in uns, noch durch beide zugleich denken lasse.

Allein aus eben den Prämissen, aus welchen sich diese Resultate für den Begriff des freien Willens ergeben, ergibt sich auch derjenige Begriff von der Seele, der sich allein mit diesem Begriffe von der Freiheit verträgt.

Jenen Prämissen zufolge kann die Seele, oder das Subjekt der Sinnlichkeit des Verstandes, der Vernunft, des Erkennens, Begehrens und Wollens, so wenig als irgendein anderes von ihr verschiedenes Ding, weder durch Vernunft, noch durch Sinnlichkeit, in der Eigenschaft eines Dinges an sich erkannt werden. Das Merkmal der Substanz kommt ihr freilich notwendig, aber nicht als Dinge an sich, sondern nur als vorgestelltem Dinge zu, ist ursprünglich nichts weiter als eine lediglich in der Einrichtung der Denkkraft bestimmte Form einer Vorstellung, die also nur durch die Vorstellung zu einem Merkmale der Seele wird. Die Substanzialität bedeutet daher keineswegs die innere unabhängig von der Vorstellung eigentümliche Natur der Seele, sondern nur das wesentliche in der Natur der Denkkraft bestimmte Merkmal, unter welchem das an sich unbegreifliche und nicht vorstellbare Wesen der Seele als Subjekt des Gemüts gedacht wird. Die Kraft der Seele als Substanz gedacht, bedeutet daher keineswegs das Wesen derselben als eines Dinges an sich, sondern nur den Inbegriff der Vermögen des Gemüts als Prädikat eines Subjekts vorgestellt, welches nicht als Prädikat eines anderen, sondern nur als absolutes Subjekt gedacht werden kann, wofür man aber außer jenem Inbegriff kein anderes Prädikat aufzuweisen hat, das man also nur als Subjekt jener Vermögen zu erkennen vermag. Die Vermögen des Gemüts erfolgen nicht aus dem Begriffe der Substanz, der ohne sie leer sein würde, und nur durch sie zum Begriff der Substanz der Seele

erhoben wird. Sie kündigen sich lediglich durch die verschiedenen Zustände des Bewußtseins, welche Fühlen, Empfinden, Anschauen, Begreifen, Denken, Erkennen, Begehren, Wollen usw. heißen, an; und man kann unter ihnen nichts weiter, als die lediglich durch ihre Wirkungen (die Tatsachen des Bewußtseins) begreiflichen, in ihren Gründen aber unbegreiflichen Vermögen der Seele, die Grundvermögen des Gemüts verstehen. Unter diese Grundvermögen gehört auch der Wille und seine Freiheit, als das Vermögen der Seele, sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens zu bestimmen; ein Grundvermögen, das sich so wenig als irgendein anderes aus dem Begriffe der Substanz ableiten läßt, sondern sich nur durch Tatsachen des Bewußtseins offenbart, aber dessen bestimmter Begriff dem bestimmten Begriffe der Substanz keineswegs widerspricht, nachdem der letztere von den unrichtigen Bestimmungen, unter welchen er in allen bisherigen philosophischen Systemen gedacht wurde, gereinigt worden ist. Inwiefern man von der Seele die bloße Substanz abgesondert von ihren Prädikaten, den Vermögen des Gemüts, denkt, insofern wird sie als ein bloßes Subjekt, das kein Prädikat eines anderen Subjekts ist, gedacht, und in dieser Eigenschaft ist sie nun für alle diejenigen Prädikate empfänglich, die ihr, den Tatsachen des Bewußtseins zufolge, beigelegt werden müssen. Zufolge dieser Tatsachen wird sie in Rücksicht auf den Zustand des unwillkürlichen, sowohl des bloß instinktartigen, als des durch Vernunft modifizierten Begehrens, als ein bestimmbares, von Dingen außer ihr und den Gesetzen der Vernunft abhängiges, in Rücksicht auf den Zustand des Wollens aber als ein selbstbestimmendes und insofern freies Subjekt gedacht.

Aus dem Resultate der Kritik der reinen Vernunft, welches den Raum als die in der Sinn-

lichkeit des Vorstellungsvermögens bestimmte Form der Vorstellung des äußern Sinnes, folglich auch als ein Merkmal aufstellt, das den durch diese Vorstellung vorgestellten Objekten zwar notwendig, aber auch nur als vorgestellten und nicht als Dingen an sich zukommt, ergibt es sich, daß das Merkmal der Ausdehnung, oder des erfüllten Raumes nur den Erscheinungen des äußeren Sinnes als solchen, das heißt nur den Objekten, die durch den äußeren Sinn vorstellbar sind, und nur inwiefern sie durch denselben vorstellbar sind, beigelegt werden könne. Die Seele läßt sich daher nicht als eine ausgedehnte Substanz vorstellen, und kann keineswegs den Gesetzen solcher Substanzen, die nur Erscheinungen des äußeren Sinnes sind, unterworfen werden. Der Materialismus ist also ein bloßes Mißverständnis des seine Grundvermögen verkennenden menschlichen Geistes, und weder aus den schon jetzt bekannten noch den künftig zu entdeckenden Gesetzen der Erscheinungen des äußeren Sinnes, oder der Körperwelt, läßt sich ein auch nur denkbarer Grund gegen die Freiheit des Willens aufbringen.

Die Merkmale der Substanzialität und der Einfachheit werden der Seele keineswegs, wie der Skeptiker behauptet, ohne einen vor dem Richterstuhle der philosophierenden Vernunft probehältigen Grund beigelegt. Sie kommen ihr durch die Gesetze der verschiedenen Grundvermögen des Gemüts zu, und werden ihr nicht um der unbekannten Ursachen, sondern um der bekannten Wirkungen dieser Grundvermögen willen beigelegt. Sie werden freilich grundlos befunden, wenn man ihren Grund dort aufsucht, wo er nicht vorhanden sein kann, in dem unrichtigen Begriffe, der als Ding an sich gedachten Substanz der Seele. Außerdem aber haben sie eben dieselben Gründe für sich, welche der Skeptiker anerkennt, und auf welche er sein eigenes Räsonnement stützt, nämlich Tatsachen, und zwar lauter

solche Tatsachen, die in jedem menschlichen Bewußtsein vorkommen, zu deren genauen Unterscheidung und richtigen Beurteilung aber freilich die allmähliche Kultur der philosophierenden Vernunft, und durch dieselbe eben jene supernaturalistischen und naturalistischen, skeptischen und dogmatischen, materialistischen und spiritualistischen Versuche vorhergehen mußten, durch welche jene Unterscheidung und Beurteilung teils erschwert, teils befördert, in einzelnen Personen und Sekten gehindert, im menschlichen Geiste überhaupt aber immer näher herbeigeführt wurde.

Die in moralischer Rücksicht so wichtigen Überzeugungen von der Substanzialität, Unkörperlichkeit und Freiheit der Seele bedürfen insofern keineswegs einer übernatürlichen Offenbarung, als sie wie jede andere Überzeugung des gemeinen Verstandes lediglich von natürlichen Tatsachen des Bewußtseins abhängen, außerdem aber bloß natürliche Eigenschaften der menschlichen Seele betreffen, deren philosophische Erkenntnis aber freilich nur durch eine allmähliche und langsame Entwicklung der Denkkraft möglich war, von der sich auch eine durchaus begreifliche pragmatische Geschichte entwerfen läßt, sobald sie bis zu bestimmten Begriffen von den verschiedenen Grundvermögen des menschlichen Geistes einmal gelangt ist.

In den bisher nicht genug bestimmten, und größtenteils unrichtigen Begriffen von diesen Grundvermögen liegt die einzige Ursache, warum die philosophierende Vernunft bei der Rechenschaft, welche sie sich über die Überzeugungen von der Substanzialität, Einfachheit und Freiheit der Seele zu geben versuchte, mit sich selbst bisher uneinig war, während der gemeine und gesunde Verstand, der die Seele von jeher vom Leibe unterschied, und dieselbe in den Handlungen des Willens von jeher als frei dachte, seine Überzeugungen durch Gefühle aus Tatsachen des Bewußtseins schöpfte, die er ohne

Untersuchung ihrer Gründe annahm, und über welche er aus dem einfachen Grunde mit sich selbst einig blieb, weil er jener Untersuchung weder fähig noch bedürftig ist.

Zehnter Brief

Über die Unverträglichkeit zwischen den bisherigen philosophischen Überzeugungsgründen vom Dasein Gottes und den richtigen Begriffen von der Freiheit und dem Gesetze des Willens

Der Gedanke, mein Teuerster, den Sie mir in Ihrem letzten Briefe mitgeteilt haben, ist darum nicht weniger neu, nicht weniger groß, und nicht weniger der Ihrige, weil ihn jeder Selbstdenker, der in den Geist der kritischen Philosophie eingedrungen ist, früher oder später denken muß. Es ist ein eigentümlicher und merkwürdiger Vorzug dieser Philosophie, daß ihre Anhänger über jede Aufgabe, die sich aus den ursprünglichen und allgemeinen Gesetzen des Vorstellungsvermögens beantworten läßt, ohne alle Verabredung über kurz oder lang auf eben dieselben Resultate gelangen müssen. Meine Bemerkungen über Ihre neuen Ideen werden Ihnen daher schwerlich etwas Neues sagen können, und sollen Sie auch nur instand setzen, zu beurteilen, ob und inwiefern ich Sie wirklich verstanden habe.

Völlig wahr und höchst wichtig finde ich Ihre Bemerkung: „Daß die Sittlichkeit nach unserem Begriffe von derselben, durchaus nicht bestehen könnte, wenn es einen von ihr unabhängigen und folglich theoretischen Beweis für das Dasein Gottes gäbe, derselbe möchte nun aus historischen oder philosophischen Quellen geschöpft sein.“ Freilich kann diese Bemerkung nur unseren Begriff von der Sittlichkeit betreffen, von dem wir uns, bei aller Evidenz, die er für uns hat, und bei aller Seligkeit, die er uns gewährt und verheißt, nicht verbergen

können, daß er nur von äußerst wenigen unserer Zeitgenossen angenommen ist, und von den meisten und angesehensten Philosophen von Profession angefochten wird. Wir haben alle die verschiedenen einander noch so sehr widersprechenden Vorstellungsarten, durch welche sich die bisherige Philosophie das eine, was der Menschheit not ist, zu enträtseln versucht hat, einstimmig wider uns. Nicht nur der konsequentere Supernaturalist, für den die Überzeugung von der Sittlichkeit eine bloße Folge von der Überzeugung vom Dasein Gottes ist; nicht nur der konsequentere Atheist, der die Überzeugung vom Dasein Gottes weder für einen Grund, noch für eine Folge der Überzeugung von der Sittlichkeit gehalten wissen will; sondern auch jeder mir bekannte Moralphilosoph (den einzigen kritischen ausgenommen) wird, wenn er anders seinen Grundsätzen getreu bleibt, einen Begriff von der Sittlichkeit verwerfen müssen, der zwar die Überzeugung vom Dasein Gottes begründen kann, und bei konsequenten Denkern wirklich begründen muß, der aber selbst nicht nur keine Folge dieser Überzeugung sein, sondern auch mit derselben, sobald sie nicht seine Folge ist, durchaus nicht bestehen kann. Dieses kann auch in der Tat von der Sittlichkeit nach keinem der bisherigen Begriffe von derselben gelten: nach welchen sie entweder der zuletzt auf Furcht und Hoffnung gegründete Entschluß ist, die geoffenbarten Gesetze eines unsichtbaren Oberherren zu befolgen; oder die sogenannte Lebensklugheit, welche das Interesse des Triebes nach Vergnügen durch kluge Wahl seiner Gegenstände zu besorgen gelernt hat; oder die durch Erziehung und Gewohnheit erworbene Fertigkeit, die Triebfeder des Eigennutzes zum eigenen Vorteil derselben den Einschränkungen anzupassen, die ihr das Interesse der bürgerlichen Gesellschaft aufdringt; oder das sogenannte Wohlwollen, das in einem angeborenen Triebe nach demjenigen Vergnügen bestehen

soll, welches gemeinnützige Handlungen ohne Rücksicht auf eigenen Vorteil unter gewissen Umständen gewähren können; oder endlich das stoische Vermögen, nicht durch sinnliche Eindrücke, sondern durch die durchdachte Notwendigkeit eines von unseren Kräften ganz unabhängigen Zusammenhangs der Dinge außer uns, der entweder Vollkommenheit, oder Gesetz, oder Naturordnung, oder Wille Gottes, oder wie immer sonst heißen mag, bestimmt zu werden.

Nach unseren Begriffen*) ist die Sittlichkeit ein völlig freies und ganz uneigennütziges Wollen des Gesetzmäßigen um seiner selbst willen, und die sittliche Handlung so wie die unsittliche, die man von der bloß nichtsittlichen unterscheiden muß, die eigentümliche Äußerung der Freiheit unseres Willens; eines Vermögens, das ebenso allgemein aus Tatsachen durch das Selbstbewußtsein bekannt ist, als dasselbe, durch die mißlungenen Versuche seine Möglichkeit zu erklären, in jeder bisherigen Philosophie verkannt wird; eines Vermögens, das eben durch jene Versuche für die meisten unbefangenen Selbstdenker zu einem Rätsel geworden ist, welches sie gewöhnlich dahingestellt sein lassen, weil sie

*) Auch nach den Begriffen eines Mannes, der zwar (in der Abhandlung David Hume oder über Idealismus und Realismus) unter den Gegnern der theoretischen Prinzipien der Kantischen Philosophie aufgetreten ist; aber dessen Einwendungen zur Erörterung und Befestigung derselben um so gewisser beitragen werden, da diese theoretischen Prinzipien zu denselben praktischen führen, die (meines Wissens) noch kein anderer philosophischer Schriftsteller durch das eigene Licht seines Geistes heller beleuchtet hat, als eben dieser Verfasser in der merkwürdigen kleinen Schrift: Etwas das Lessing gesagt hat; und in der vielleicht noch merkwürdigeren Briefsammlung Eduard Allwills I. T. In der letzteren habe ich die wahrste, lebendigste, in ihrer Art einzige Beschreibung der Äußerungen des echten moralischen Gefühls im wirklichen Leben und an individuellen, freilich höchst seltenen, Charakteren gefunden.

an der Möglichkeit seiner Auflösung verzweifeln, ungeachtet ihnen, und den Edelsten unter ihnen am allermeisten, diese Auflösung so sehr am Herzen liegt, daß sie, falls es nur anders durch äußere Umstände nicht etwa unmöglich wäre, sich gerne der jetzt noch so schweren und langwierigen Arbeit des Studiums der kritischen Philosophie unterzögen, wenn sie anders vor demselben überzeugt werden könnten, daß diese Philosophie wirklich die einzig mögliche und völlig befriedigende Antwort auf die große Frage von der Freiheit an die Hand gebe.

Wir unterscheiden uns als Personen von denjenigen Dingen, die wir Sachen nennen, und bezeichnen durch den Namen der Personalität ein uns durch das Selbstbewußtsein bekanntes selbständiges Sein, das sich diesem Bewußtsein nur durch Selbsttätigkeit im Handeln ankündigt. Bei derjenigen Abhängigkeit unserer Individualität von der Organisation, und überhaupt von den Dingen außer uns, deren wir uns ebenso einleuchtend, als der Unabhängigkeit, die uns zu Personen macht, bewußt sind, ist unsere eigentliche Selbsttätigkeit lediglich auf ein Wollen, und zwar nur auf das in dem willkürlichen Gebrauch der Vernunft, durch welche wir allein unsere übrigen Vermögen in unserer Gewalt haben, bestehende Wollen eingeschränkt. Da wir auf der einen Seite nach unserer erkennbaren und physischen Existenz, so weit dieselbe reicht, Glieder von der Kette der Sinnenwesen sind, wie jede andere Erscheinung dahin schwinden, und bloße Sachen heißen können; sind wir von der anderen Seite durch eine uns eigene Selbsttätigkeit instand gesetzt, uns, um unsere Persönlichkeit zu retten, über die physische Existenz emporzuschwingen, und uns selbst ein moralisches Dasein zu geben. Dadurch, und dadurch allein ist uns der Rang und die Würde einer Person zugesichert. Durch die unwillkürlichen Hand-

lungen unseres Körpers gehören wir unter die Pflanzen; durch die unwillkürlichen Handlungen unseres Gemüts aber, die lediglich im Triebe des Bedürfnisses, im Instinkte, in der Abhängigkeit von Eindrücken ihren Grund haben, gehören wir unter die Tierarten; und folglich durch diese beiden, uns keineswegs allein eigentümlichen Handlungsweisen — bloß unter die Sachen. Nur durch das unabhängige Vermögen des sich selbst bestimmenden Willens allein, welcher den Trieb des Bedürfnisses zwar nicht verdrängen, aber doch nach einem Gesetz, dessen Ausübung er in seiner Gewalt hat, lenken kann, können und müssen wir uns als vernünftige Tiere, als Wesen, die nie als Sachen angesehen und gebraucht werden dürfen, als Personen denken.

Auch der Lasterhafte ist sich der Freiheit als einer Tatsache bewußt. Er kann die strafende Stimme seines Gewissens nie ganz übertäuben, welche der Unabhängigkeit seines Willens von dem Zwange der Naturnotwendigkeit, durch die er sich gerne entschuldigen möchte, so laut das Wort redet, und welche durch das Bewußtsein, daß er anders habe handeln sollen, die Ausflucht der vernünftelnden Eigenliebe, daß er nicht anders habe handeln können, immer auf eine Zeitlang verstummen heißt. Allein seine Vernunft, die er durch sein freiwilliges Dienen unter den Befehlen des Instinktes herabgewürdigt hat, schwankt zwischen Anklagen und Entschuldigen, Billigen und Mißbilligen des Lasters hin und her, ohne je über ihre Unabhängigkeit, die ihm immer mehr und mehr verhaßt wird, mit sich selbst einig zu werden. Der edle Mann hingegen hält sich fest an das Bewußtsein seiner Freiheit, die ihm allein seinen Wert und seine Glückseligkeit verbürgt und insofern sein höchstes Gut ist. Mit jedem seiner Fehltritte, deren er sich immer nur mit Reue und Beschämung bewußt ist, nimmt seine Ehrfurcht vor dem strengen Richterstuhle seines

Gewissens zu, dem er durch freiwillige Anerkennung seiner gemißbrauchten Freiheit huldigt. Er steht daher auch von jedem Falle stärker auf. Allein man lasse den Mann, der sich seiner Freiheit bloß als einer Tatsache, aber ohne einen völlig deutlichen Begriff von derselben, bewußt ist, und der dieses Bewußtsein als edler Mann schätzt, liebt und nährt, man lasse ihn sich auf einer Stufe von wissenschaftlicher Kultur befinden, wo er über die Prinzipien des menschlichen Wissens zwar viel gelesen und gedacht hat, aber mit sich selbst nicht einig geworden ist; so werden aus seinen unbestimmten Begriffen von Natur und Vernunft, Instinkt und Selbsttätigkeit, physischer und moralischer Notwendigkeit, über kurz oder lang Zweifel über die Möglichkeit der Tatsache seines freien Willens hervorgehen, die ihm wenigstens die Furcht abdringen werden: Ob nicht die Wirklichkeit derselben eine bloße Täuschung sei? Die Furcht, ob er nicht seine edelsten Entschlüsse für Wirkungen einer fremden ihn bestimmenden Gewalt, und seine Person in jeder Rücksicht für ein bloßes Werkzeug der Naturnotwendigkeit halten müsse? Ob es nicht bei allem Anschein von Selbsttätigkeit und Unabhängigkeit, der ihm zu gewissen Zeiten wie ein angenehmer Traum beiwohne, gleichwohl keineswegs auf ihn selbst ankäme, daß in jedem gegebenen Falle sein Wille durch Vernunft, oder durch Sinnlichkeit bestimmt handle? Ob er nicht in den Fällen, wo er durch Vernunft (oder durch den durchdachten Zusammenhang der Dinge an sich) bestimmt werde, noch weit weniger frei handle, als wenn er im Dienste des sinnlichen Triebes nur durch einen einzelnen Eindruck bestimmt wirkte, da er dort durch die ganze Natur, hier aber nur durch eine einzelne Erscheinung derselben, gezwungen würde?

Ich glaube zwar, daß diese Zweifel durch einen hohen Grad von Festigkeit der moralischen Gesinnung

niedergeschlagen, aber ich weiß, daß sie durch keinen denkbaren Grad derselben aufgelöst werden können. Der gute Wille kann sie wohl abweisen aber nicht beantworten. Die in ihren Prinzipien mit sich selbst uneinige Denkkraft wird jene Bedenklichkeiten auch wider ihren eigenen Willen zurückrufen, und die theoretische Vernunft wird immer denselben Knoten wieder schürzen, den die praktische kaum erst zerhauen hat.

Daß man sich bei einer Theorie, welche die Freiheit bloß dem Namen nach behauptet, in der Sache selbst aber aufhebt, gleichwohl durch die Evidenz des Selbstbewußtseins für wirklich frei halten, ja, daß selbst der entschiedenste Verteidiger einer durchgängigen Naturnotwendigkeit in Kraft jener Evidenz moralisch handeln könne, wird aus der Inkonsequenz des auf jeder Stufe seiner Kultur beschränkten menschlichen Geistes begreiflich genug. Aber das Interesse der Menschheit ist in der Tat übel geborgen, so lange es nur durch die Inkonsequenz der Selbstdenker (und zwar gerade der edelsten unter ihnen) sichergestellt werden kann. Leider ist die Anzahl der Menschen selbst unter den kultiviertesten Klassen klein genug, die aus bloßer Sittlichkeit inkonsequent dächten, und das Nichtsein der Freiheit, das sich, meiner Überzeugung nach, aus den theoretischen Prinzipien jeder bisherigen Philosophie ergibt, dürfte wohl von einem größeren Teile mehr gehofft als gefürchtet sein. Solange die Philosophie die Gründe dieser Furcht für den Rechtschaffenen und dieser Hoffnung für den Bösewicht nicht nur nicht hinweggräumt, sondern vielmehr aufstellt und vervielfältigt, so lange hat sie in meinen Augen noch weniger als nichts für die eigentliche moralische Kultur der Menschheit getan. Ich kann ihr insofern nicht einmal den Namen der wissenschaftlichen Philosophie und das Verdienst einräumen, die eigentliche wissenschaftliche Kultur

des menschlichen Geistes auch nur angefangen zu haben, die, sowie sie nur von einem höchsten allgemeingeltenden Prinzip des Denkens ausgehen, und nur zu einem höchsten allgemeingeltenden Gesetz des sittlichen Handels hinführen kann, den Selbstdenker nicht nur nicht mit sich selbst und mit anderen entzweien, sondern ihm vielmehr das Geheimnis der in der Natur des menschlichen Geistes gegründeten vollkommenen Eintracht zwischen der denkenden und handelnden Vernunft auf immer enthüllen muß.

Dieses Geheimnis liegt in dem richtigen Begriffe von der Freiheit des Willens, und kann nur durch die vollendete Entwicklung desselben enthüllt werden, aus der sich allein das Verhältnis, der in ihren Vorschriften nur von sich selbst abhängigen, der praktischen, — zu der in ihren Vorschriften von etwas anderem, zum Beispiel von Lust und Unlust, abhängigen, der theoretischen Vernunft, und dieser beiden Wirkungsarten der Vernunft zur Handlung durch Freiheit, die das Wollen entweder durchs praktische Gesetz, oder gegen dasselbe durch Lust oder Unlust bestimmt, ergeben kann.

Da sich das Sittengesetz nur als das Gesetz des Willens, der Wille aber nicht ohne den richtigen Begriff von der Freiheit richtig denken läßt; so enthält dieser Begriff die Überzeugung, welche der Wissenschaft des Sittengesetzes vorhergehen, und als Conditio sine qua non dieselbe begründen muß, die Grundwahrheit der Moral, so wie die Überzeugung von der Freiheit als einer Tatsache des Bewußtseins jede sittliche und unsittliche Handlung begründet, und insofern die Grundwahrheit ist, von welcher als einer conditio sine qua non, die Moralität abhängt.

Alles, was daher den Gebrauch oder auch die Überzeugung von der Freiheit des Willens aufhebt, das hebt auch die Moralität, den eigentümlichen Charakter

der Menschheit, die Würde unserer Natur, die höchste Bedingung unserer Perfektibilität, die innere Quelle unserer Glückseligkeit auf, und macht alle Moral, Wissenschaft des Sittengesetzes, unmöglich.

Wenn wir nun das Dasein Gottes nicht etwa praktisch glauben, sondern theoretisch erkennen sollten, das heißt, wenn wir von demselben nicht durch das vorher, und von ihm unabhängig anerkannte Sittengesetz, sondern auf was immer für einem Wege theoretischer Einsicht überzeugt werden könnten, so würde Freiheit des Willens ein Unding sein. Die Selbsttätigkeit des Willens würde ihre Richtung nicht mehr in ihrer Gewalt haben, und eben darum aufhören Selbsttätigkeit des Willens zu sein. Wir würden das Sittengesetz nicht mehr für das Gesetz, dessen Befolgung oder Übertretung von unserer Willkür abhängt, sondern für den unwiderstehlichen Willen eines Oberherrn ansehen müssen, der die Befolgung seiner Vorschriften durch Maßregeln, die für unser sinnliches Interesse unendlich fürchterlich oder unendlich einladend sein müssen, durchzusetzen, die Macht und den Vorsatz haben muß. Furcht und Hoffnung von einer ganz anderen Art als sie bei einem aufs Gebiet der natürlichen Erfahrung eingeschränkten Erkenntnisvermögen möglich wären, Neigungen, gegen welche wegen der Unendlichkeit ihres Gegenstandes keine Willkür eines endlichen Geistes auszuhalten vermöchte, ein unwillkürliches, aller Selbstbestimmung des abhängigen Wesens trotzbietendes Begehren würde dann bei der Befolgung des Sittengesetzes an die Stelle der freien, sich selbst überlassenen Selbsttätigkeit eintreten, das uneigennützige Wollen der Gesetzmäßigkeit, ja das Wollen überhaupt unmöglich machen, und folglich in der Tat das Sittengesetz aufheben.

Nur dann, und nur insofern als die Überzeugung vom Dasein Gottes durch die von ihr völlig unabhängige

überzeugung von dem Sittengesetze bestimmt wird, liegt in der Grundwahrheit der Religion ein äußerer Grund, der die Forderungen des uneigennützigen Triebes an den Eigennützigen unterstützt, ohne die Unabhängigkeit dieser Forderungen von dem Interesse des eigennützigen aufzuheben, und der den Instinkt im Zaume hält, ohne der Freiheit Gewalt anzutun. Die überzeugung vom Dasein Gottes ist dann kein Wissen, sondern ein Glaube, und zwar kein historischer, sondern ein moralischer, das heißt ein solcher Glaube, der nur Folge, nie Grund der moralischen Gesinnung sein kann; ein Fürwahrhalten, durch welches die Anerkennung der Wirklichkeit und der Heiligkeit des Sittengesetzes zwar vorausgesetzt, aber keineswegs verursacht wird, und welches die uneigennützige Gesinnung so wenig zerstören kann, daß es vielmehr ohne dieselbe schlechterdings nicht bestehen könnte. Die Furcht vor der Gerechtigkeit und die Hoffnung von der Güte des Urhebers der Natur, werden bei dieser Art von überzeugung im strengsten Sinne moralisch, indem beide nur in der uneigennützigen Achtung gegen das Gesetz begründet sind, indem es nur die sittliche Gesinnung und in derselben unser eigener freier vernünftiger Wille ist, welche von der Gottheit Einschränkung oder Vergrößerung unserer Glückseligkeit, nach dem Maße der persönlichen Würdigkeit, und bloß um der Heiligkeit des Gesetzes willen fordern und erwarten kann. Das Interesse unseres Eigennutzes wird durch das Interesse am Gesetze, nicht dieses durch jenes aufgefordert; die Eigenliebe wird durch die Anhänglichkeit an der Pflicht, nicht diese durch jene in Bewegung gesetzt; wir hoffen und fürchten von Gott, weil wir seinen Willen achten, und achten diesen Willen, nicht weil wir hoffen und fürchten.

Das Dasein von was immer für einem bestimmten Gegenstande kann sich uns nur durch die Eigenschaften und Beschaffenheiten desselben ankündigen, und unser

Begriff von dem Gegenstande kann nur aus der Vorstellung seiner Eigenschaften und Beschaffenheiten bestehen. In dem moralischen Glauben werden wir vom Dasein Gottes nur durch unsere moralische Gesinnung überzeugt, und die Eigenschaft, unter welcher sich uns die Gottheit in demselben ankündigt, ist die von den Schranken der endlichen Natur getrennte Sittlichkeit; eine Eigenschaft, die wir ihrem positiven Merkmale nach nur aus unserem Selbstbewußtsein kennen, die nur durch das Zeugnis des Gewissens, aber durch dasselbe auch dem gemeinen Manne einleuchtet, und von welcher der Selbstdenker einen vollständigen, durchgängig bestimmten Begriff haben kann, weil alle Data zu demselben in den ursprünglichen und allgemeinen Anlagen unseres Gemüts wirklich gegeben sind. Inwiefern nun die vollkommenste Sittlichkeit, das charakteristische Merkmal ist, unter welchem wir uns die Gottheit denken, und dem wir alle anderen Beschaffenheiten derselben unterordnen müssen, insofern kündigt uns die Gottheit ihr Dasein nur von derjenigen Seite an, von der sie allein einem endlichen, vernünftigen Wesen begreiflich sein, von der sie ihm allein uneigennützige Verehrung einflößen, von der sie allein von einem sonst abhängigen, beschränkten, ohne sie hilflosen Wesen, eine freie und ihrer selbst würdige Anbetung erwarten kann; eine Gesinnung, gleich weit entfernt von dem Sklavensinne des abergläubischen Frömmlers, und dem zügellosen Übermute des ungläubigen Grüblers. Ist hingegen die Sittlichkeit, die wir entweder gar nicht, oder nur durch das Bewußtsein unserer Freiheit kennen, nicht das eigentümliche und Dasein ankündigende Merkmal der Gottheit für uns, so tritt an die Stelle desselben das Merkmal einer Urkraft ein, die der Atheist gemeiniglich in der bewegenden Kraft der Natur aufsucht, und in welcher er, was er ihr auch für einen Namen geben mag, immer den überzeugend-

sten Grund zu finden glaubt, die Freiheit seines eigenen Willens für eine bloße Täuschung zu erklären. Diese Urkraft wird von dem Supernaturalisten zwar als ein lebendiges Wesen gedacht, aber mit einem unserer Vernunft völlig unbegreiflichen Willen begabt, der von unserem vernünftigen Willen nicht etwa durch die bloßen Schranken desselben, sondern seiner wesentlichen Form und inneren Natur nach ganz verschieden, folglich für uns schlechterdings unerforschlich, und nur durch übernatürliche Offenbarung erkennbar ist; einem Willen, der dem unsrigen lauter Gesetze vorschreibt, die unserer Vernunft fremd sind, nur um des Gesetzgebers willen befolgt werden können, und insofern alle Moralität aufheben.

Der konsequente Supernaturalist predigte Religion ohne Moral, und der konsequente Naturalist Moral ohne Religion. Der erstere erklärte die Sittenlehre der Vernunft (die philosophische Moral) für eigennützige Klugheit, welche dem Menschen keinen inneren Wert zu geben, ihn dem Auge Gottes keineswegs wohlgefällig zu machen vermag, Torheit vor Gott und die Theorie glänzender Laster ist. Die wahre Tugend, die er ausschließend mit dem Namen Heiligkeit zu bezeichnen vermeinte, und die für ihn das Objekt der theologischen Moral war, glaubte er in einer Handlungsweise, in einer Richtung des Willens gefunden zu haben, die ihre Triebfeder sowohl als ihr Gesetz nicht außer der Gottheit selbst haben könnte, die durch die natürlichen, dem Menschen eigentümlichen Kräfte, schlechterdings unmöglich wäre, und daher nur ein übernatürliches Geschenk, Wirkung der Gnade sein könnte. Der konsequentere Naturalist hingegen, der in der Sittlichkeit nichts als die natürliche Handlungsweise des durch Klugheit sich selbst lenkenden Triebes nach Vergnügen erkannte, sah die Religion als eine Herabwürdigung der menschlichen Natur, als die geschworene

Feindin der Vernunft und Zerstörerin aller Sittlichkeit an. Er beschuldigte sie, daß sie dem Menschen Beweggründe des Handelns aufdränge, die seiner Natur fremd und zuwider wären; daß sie ihm alle natürliche Liebe zum Guten unmöglich, und seinen Willen zum Sklaven eines Gespenstes mache, dessen Realität und ganze Furchtbarkeit nur die Wirkung einer regellosen, durch Wissenschaft, Geschmack und Sittlichkeit ungebändigten Phantasie sein könnte.

Beide einander so sehr entgegengesetzte Vorstellungsarten waren auf unstreitige, aber einseitig gesehene Wahrheiten, auf das moralische, aber auf keine bestimmten Begriffe zurückgeführte Gefühl gegründet. Der Supernaturalist ahnte die Unzertrennlichkeit zwischen Religion und Moral, der Naturalist die Unabhängigkeit der Moral von Religion. Beide stritten für die von ihnen (der Wirklichkeit nach) gefühlte, aber (der Möglichkeit nach) verkannte uneigennützige Gesinnung; der Supernaturalist, indem er unter der natürlichen Triebfeder zur Tugend den Trieb nach Vergnügen verstand, und verwarf; der Naturalist, indem er unter der natürlichen Triebfeder die Vernunft dachte und verehrte. Von beiden wurde die moralische Vernunft personifiziert. Der Supernaturalist suchte diese Vernunft, weil er sie nicht mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen (dem natürlichen Menschen) zu vereinigen wußte, — außer dem Menschen auf, und schuf sie zur Gottheit. Aber eben darum mußte er den Willen des Menschen einem demselben fremden Gesetze unterwerfen, das nur durch die Triebfeder des Eigennutzes befolgt werden konnte. Er mußte den Willen der Gottheit zur Unvernunft herabwürdigen, indem er die Vorschriften desselben dem vernünftigen Willen des Menschen widersprechen ließ. — Die Vernunft wurde von dem Naturalisten personifiziert. Sie wurde von

ihm, weil er in ihrer Handlungsweise den Charakter der allenthalben nach Gesetzen wirkenden Natur wahrzunehmen glaubte, zur wirkenden Natur umgeschaffen. Aber eben darum mußte auch der sinnliche Trieb, der ebenfalls eine Handlungsweise der Natur ist, nur durch sein eigenes Interesse dem Gesetze der Vernunft untergeordnet, und folglich bei den sittlichen Handlungen zwar die Handlungsweise des Instinktes der Form der Vernunft, aber die Realisierung dieser Form bloß der Triebfeder des Instinktes unterworfen werden. Die Edelgesinnten von beiden Parteien stritten für die Würde, und folglich für das Wesen der Tugend, welches sie, durch ihre Erklärungen darüber und ihre Beweise dafür, in der Sache selbst aufhoben. Beide verkannten die praktische Vernunft; die einen, indem sie dieselbe ausschließend der Gottheit, die anderen, indem sie dieselbe ebenso ausschließend der Natur einräumten; und diese praktische Vernunft hörte eben darum auf praktisch zu sein, weil sie in beiden Systemen von der den sinnlichen Trieb nur durch Freiheit des Willens beherrschenden Selbsttätigkeit der Vernunft unterschieden wurde. Weder die Gottheit des Supernaturalisten, noch die Natur des Naturalisten, waren daher sittliche Wesen, und was uns der eine auf Unkosten der Moralität geben wollte, verdiente ebensowenig den Namen der Religion, als was der andere auf Unkosten der Religion zu gewinnen meinte, den Namen der Moralität.

Der Vorwurf, den einzigen probehältigen Überzeugungsgrund für das Dasein Gottes durch das Verkennen des einzigen charakteristischen Merkmals, wodurch sich die Gottheit uns ankündigen kann, aufgehoben zu haben, trifft aber nicht nur den Supernaturalisten so gut als den atheistischen Naturalisten, sondern auch jeden konsequenten Theisten. Sogar der sogenannte physikotheologische Beweis, durch welchen man

die Gottheit aus der Ordnung und Regelmäßigkeit der Natur zu erkennen glaubte, kann nicht nur nicht ohne, sondern nur durch die Voraussetzung des von ihm ganz unabhängigen moralischen Überzeugungsgrundes, auf die Sittlichkeit als das charakteristische Merkmal der Gottheit führen. Eben darum kann derselbe keineswegs als ein für sich bestehender Grund, als ein eigentlicher probehältiger Beweis angenommen werden. Gesetzt auch, daß man die Analogie gelten läßt, durch welche allein die auf dem kleinen Gesichtskreise unseres Wissens noch lange nicht allenthalben einleuchtende Regelmäßigkeit sich auf das ganze Universum ausdehnen läßt, was hätten wir für einen ausgemachten, über alle Einwendungen erhabenen Grund, diese Regelmäßigkeit zur Zweckmäßigkeit zu erheben? Zur Zweckmäßigkeit, sage ich, von der wir sogar auf dem uns bekannten Gebiete der Erfahrung fast ebenso oft alle Spuren verlieren, als sich uns dieselben in einzelnen Erscheinungen aufdringen? Zur Zweckmäßigkeit, welche durch die Schicksale der Menschheit ebenso oft und so einleuchtend widerlegt, als durch den bewundernswürdigen Bau unseres organischen Körpers bewiesen scheint, und die wenigstens an den Regierungsformen, dem Zustande der Kultur, und überhaupt an allen moralischen Erscheinungen ebenso dunkel und unmerklich ist, als sie an den physischen hell einleuchtet? Was hätte man für einen Grund, die Erhaltung des Ganzen (gesetzt auch, daß man in derselben das letzte Resultat aller Naturanstalten anträfe), nicht für eine bloße Folge einer in dem unbegreiflichen Wesen der Natur selbst inwohnenden Naturnotwendigkeit, sondern für die Absicht eines von der Natur verschiedenen, aber nicht weniger als sie selbst unbegreiflichen Wesens anzusehen? Was hätten wir endlich für einen Grund, selbst diese beabsichtigte Erhaltung des Ganzen, falls sie auch zugestanden wäre, nicht einer

bloßen *Klugheit*, sondern der *Weisheit* jenes Urhebers zuzuschreiben, oder, welches ebensoviel heißt, die Vernünftigkeit der Opfer, die von den einzelnen Teilen dem Ganzen dargebracht werden müssen, und die uns oft so teuer zu stehen kommen, nicht aus dem Unvermögen eines durch Naturnotwendigkeit eingeschränkten, sondern aus der freien Wahl eines grenzenlos selbsttätigen Willens zu erklären, und sie daher nicht etwa mit der Resignation der Verzweiflung, mit erkünstelter Apathie gegen eine blinde Notwendigkeit, gegen ein Gott und Menschen beherrschendes *Fatum*, zu ertragen, sondern mit freiwilligem Gehorsam gegen die Ratschlüsse der höchsten Weisheit auf uns zu nehmen, wenn nicht eben jenes allgemeine Beste, jene beabsichtigte Erhaltung und Vervollkommnung des Ganzen die natürlichste Forderung der dem edleren Teil unseres Selbstes eigentümlichen Uneigennützigkeit, das Gebot unseres eigenen freien Willens, und die nächste Folge wäre, die sich aus der frei und um ihrer selbst willen gewollten Gesetzmäßigkeit ergibt? und wenn wir nicht eben diese Gesinnung, das Erhabenste, Beste, Heiligste was wir kennen, von den Schranken unserer sinnlichen Natur abgesondert, auf das *Urwesen* übertragen, und dadurch die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Natur zu einer beabsichtigten, und zwar lediglich um ihrer selbst willen beabsichtigten, Gesetzmäßigkeit erheben müßten? Die Realität einer solchen durchgängigen, und zwar *uneigennützig gewollten* Gesetzmäßigkeit, ist insofern unabhängig von unseren theoretischen Einsichten, unabhängig von unserer beschränkten Kenntnis der Natur für uns ausgemacht. Der uns durch unsere moralische Natur im Selbstbewußtsein unserer Freiheit geoffenbarte Charakter der Gottheit macht es uns möglich und notwendig, uns die Zweckmäßigkeit der physischen Natur, dort wo wir sie antreffen, *ohne Zirkel* zu erklären, — wo wir sie vermissen, ohne Besorgnis einer täuschenden Analogie vorauszusetzen, allent-

halben aber dieselbe ebensowenig für die Äußerung der eigennützigen Klugheit eines durch Naturnotwendigkeit eingeschränkten Weltbaumeisters, als für die bloße Folge einer im Wesen der Welt selbst gegründeten Naturordnung, sondern lediglich für die freiwillige Wirkung der Selbsttätigkeit eines weisen Weltschöpfers anzusehen.

Wir vermögen Gott und die Natur nur durch die Handlungsweisen, die wir beiden beilegen, voneinander zu unterscheiden, und die einzige Handlungsweise, durch welche wir das Wirken der Gottheit vom Wirken der Natur, der geistigen Kraft von der mechanischen unterscheiden können, ist die absolute Selbsttätigkeit, die wir den bewegenden, nach den Gesetzen von Raum und Zeit wirkenden Kräften nicht einräumen können, und die wir aus keiner anderen Quelle, als durch das Selbstbewußtsein, worin sich unsere eigene Selbsttätigkeit als freier Wille offenbart, kennen. Durch die theoretische Vernunft und in derselben erkennen wir nur ein Vermögen, nach gedachten Gesetzen zu handeln; durch die praktische aber und in derselben ein Vermögen, die Gesetzmäßigkeit frei, uneigennützig, bloß um ihrer selbst willen zu wollen. Gesetzt also auch, die Betrachtung der Natur nötigte uns, das Dasein eines durchgängig nach Gesetzen handelnden Urwesens anzunehmen, so würde uns doch nur das Bewußtsein der sittlichen Verbindlichkeit überzeugen können, daß dieses Urwesen bei seinem gesetzmäßigen Handeln die Gesetzmäßigkeit allein sich zum höchsten Zweck setzen könne. Ohne jenes Bewußtsein würden wir der Vernunft nichts weiter als ein Vermögen zutrauen, den in der Natur, und zwar in den Eigenschaften und Beschaffenheiten der Dinge an sich, gegründeten Zusammenhang vorzustellen, der nur Gegenstand, nicht das Werk der Vernunft sein könnte. Die Gesetzmäßigkeit der Natur würde daher entweder der bloße

Ausdruck einer inneren Naturnotwendigkeit sein, die nicht als Urkraft vernünftig ist, sondern zu der sich die Vernunft, oder das Vermögen die Gesetzmäßigkeit vorzustellen, als eine ihrer mannigfaltigen Wirkungen verhält; oder die Gesetzmäßigkeit würde doch nicht Zweck und Wirkung eines praktisch vernünftigen Willens, sondern nur Mittel eines theoretisch vernünftigen Urwesens sein, das nur nach der Vorstellung des Gesetzes, nicht durch das Wollen desselben handelt, das Gesetz durch Naturnotwendigkeit empfängt, nicht durch Selbsttätigkeit gibt, und dasselbe einem Zwecke unterordnet, der nicht aus dem freien Willen hervorgeht. Der Zweck des reinen Willens kann kein anderer sein als das Gesetz, das die bloße Vernunft aufstellt, und die Freiheit bloß um seiner selbst willen ausführt. Jeder andere Zweck, zu dem sich das Gesetz nur als Mittel verhält, bindet die Selbsttätigkeit an einen ihr fremden Grund, und ordnet sie einer Vorschrift unter, die nicht ihr eigenes Werk ist. Diese Eigenschaft des praktisch vernünftigen Willens, die der Gottheit schlechterdings beigelegt werden muß, wenn wir sie nicht mit blinder Naturnotwendigkeit verwechseln oder derselben unterordnen, und in beiden Fällen sie aufheben wollen, kann uns ursprünglich auf keinem anderen Wege, als durch das moralische Gefühl, und in demselben nur durch das Bewußtsein unserer Freiheit offenbar werden. Das sittliche Wollen läßt sich weder natürlichen noch übernatürlichen Erscheinungen ablernen. Daß sich Gesetzmäßigkeit um ihrer selbst willen wollen lasse, und wirklich gewollt werde, läßt sich uns durch kein Wunder von außen her offenbaren, läßt sich selbst durch keine Zergliederung des theoretischen Vernunftvermögens, so wenig als durch ein die ganze Ewigkeit fortgesetztes Studium der physischen Natur herausbringen; es kann nur durch die praktische Vernunft und durch Freiheit, die durch Handeln in uns ihr Dasein bewähren, und sich nicht außer dem Bewußtsein unserer

Persönlichkeit äußern, einleuchtend werden. In uns selbst also müssen wir das Merkmal der Gottheit aufsuchen, durch welches uns dieselbe allein ihr Dasein ankündigen kann; das Merkmal, welches dieselbe der Vernunft jedes Menschen zugänglich und den Glauben an sie von seinen theoretischen Einsichten unabhängig macht; das einzige, durch welches nicht nur aller Widerspruch zwischen Religion und Moral aufgehoben, sondern auch der notwendige, aber auch einzig durch dasselbe denkbare Zusammenhang zwischen beiden auf immer gesichert ist.

Durch dieses Merkmal lernen wir an der Gottheit gerade dasjenige kennen, was bisher von den Theologen gewöhnlich für das tiefste Geheimnis ausgegeben wurde, und woran uns am allermeisten gelegen sein muß — die eigentliche Triebfeder ihres Willens, den höchsten Zweck aller ihrer Handlungen, und das oberste Gesetz ihrer Weisheit. Solange es nur bloße Ahnungen vom reinen Sittengesetze gab, und die praktische Vernunft nur noch in einem undurchdringlichen Nebel von Vorurteilen wirkte, den die Irrtümer der theoretischen um sie herum zusammengezogen, so lange war freilich der Wille der Gottheit ein Geheimnis. Damals waren die Gottesgelehrten unter sich einig, daß man nur durch äußere übernatürliche Offenbarung erfahren könnte, was uns die Gottheit von ihren unerforschlichen Ratschlüssen wissen zu lassen für gut fände. Dafür war aber auch das meiste, was die Stellvertreter und Seher Gottes den Laien im Namen Gottes ankündigten, entweder unsittlich, oder wenigstens unvernünftig. Um die Gottheit von der Natur zu unterscheiden, setzten sie beide in allen ihren Eigenschaften einander entgegen, machten die menschliche Natur zur erklärten Feindin Gottes, und ließen die unbegreifliche Weisheit als Bedingung ihrer Aussöhnung mit der Menschheit nichts anderes wollen, als was der Menschheit zuwider war, Verleugnung der Naturtriebe, Verzicht auf Freiheit des

Willens und Gefangennehmung der Vernunft zum Behuf des blinden Glaubens. Freilich wird durch die heutzutage viel weiter vorgerückte Bekanntschaft mit der Natur der supernaturalistische Widerspruch zwischen dem freien Willen der Gottheit und der menschlichen Vernunft sehr gemildert. Allein solange man das höchste Gesetz des göttlichen Willens, den letzten Zweck der göttlichen Vernunft für ein Geheimnis ansieht, das nur durch Offenbarung bekannt werden kann; solange man dieses Gesetz und diesen Zweck von der frei und um ihrer selbst willen beabsichtigten Gesetzmäßigkeit unterscheidet: so lange kann der Gottheit nur durch Inkonsequenz das Sittliche, das heißt, ein uns völlig begreifliches, durch unser Selbstbewußtsein einleuchtendes Wollen, beigelegt werden.

Solange die Freiheit und das Gesetz des Willens wie bisher verkannt, und mit ihnen der eigentliche Grund und die Natur der sittlichen Verbindlichkeit unseren Selbstdenkern ein Geheimnis bleiben, solange die Philosophie durch ihre mißlungenen Spekulationen über dieses große Problem in vier Hauptparteien und in die zahllosen Modifikationen derselben geteilt sein, oder, welches für mich ebensoviel heißt, solange der Begriff der Sittlichkeit aus dem durch die theoretische Vernunft geleiteten Triebe nach Vergnügen, oder auch aus der mit dem sittlichen Willen verwechselten praktischen Vernunft abgeleitet, und daher in beiden Fällen die Freiheit geleugnet werden wird: so lange wird auch der eigentliche Überzeugungsgrund vom Dasein Gottes ein Geheimnis bleiben, und die Grundwahrheit der Religion wird das Schicksal haben, das sie noch gegenwärtig hat, von dem einen Teile der Philosophen nach verschiedenen einander widersprechenden Methoden durch sogenannte Beweise der theoretischen Vernunft demonstriert, von dem zweiten aus übernatürlichen Begeben-

heiten, Inspirationen und den heiligen Büchern der Hebräer erwiesen, von dem dritten geradezu geleugnet, und von dem vierten als ein unauflösliches Problem, als eine Frage, die für uns keinen Sinn hat, von der Hand gewiesen zu werden; so lange wird auch die tiefe Gleichgültigkeit gegen Religion überhaupt fortwähren müssen, die sich des größten Teils unserer denkenden Köpfe, und durch dieselben auch eines nicht unbeträchtlichen Teils des großen Haufens bemächtigt hat; eine Gleichgültigkeit, die den mißlichen Zustand der theoretischen Erkenntnis der Grundwahrheiten der Religion vielleicht noch mehr ankündigt, als den von so manchem blinden Eiferer gepredigten Verfall der Sitten, und die an die Stelle des Fanatismus in dem Verhältnisse eingetreten ist, als die Theorie der Sittlichkeit vom stoischen Monachismus zum epikurischen Libertinismus überging, und die Tugend, aus der törichten Spekulation des Aberglaubens, sich durch Entbehren und Nichttun von der Hölle los und im Himmel anzukaufen, die klügere Kunst des Unglaubens geworden ist, über den durch Mäßigung gesicherten und erhöhten Genuß des gegenwärtigen Lebens das zukünftige zu vergessen. Den weiteren Fortschritt und das Umsichgreifen dieser Gleichgültigkeit zu hemmen, das Interesse des gegenwärtigen Lebens mit der Erwartung eines zukünftigen zu vereinigen, und die Sittlichkeit durch deutliche Begriffe von ihrer eigentlichen Triebfeder zu dem anerkannten Range der Weisheit zu erheben, kann nur das Werk einer neuen Philosophie sein, welche nach einer vollendeten und strengen Wissenschaft der ursprünglichen Form unserer Geisteskräfte das Problem von der Freiheit des Willens auflösen wird, das von allen bisherigen Philosophien nicht einmal gehörig aufgeworfen, sondern in dem Verhältnisse mehr verwickelt worden ist, als sich ihre Spekulationen von denjenigen Überzeugungen des gemeinen und ge-

sunden Verstandes entfernten, welche die Freiheit des Willens als Tatsache des Bewußtseins annimmt, und welcher die mit sich selbst einige philosophierende Vernunft nie widersprechen kann. Durch jene Auflösung werden sich die Bedenklichkeiten, Zweifel und Einwürfe nach und nach von selbst verlieren, welche die theoretische Vernunft bei dem bisherigen Zustande der Philosophie den Aussprüchen der praktischen entgegensetzte. Mit ihnen werden auch die bisherigen Scheingründe für und wider das Dasein Gottes aus dem Gebiete der Philosophie verschwinden, und dem einzig wahren Überzeugungsgrunde Raum lassen, den der Selbstdenker in dem endlich auch durch seine theoretischen Prinzipien völlig gerechtfertigten Bewußtsein der Freiheit finden wird. Religiosität wird Folge der Moralität, belohnende Aufmunterung der Tugend, und züchtigendes Schrecken des Lasters werden. Nur in den Augenblicken, wo der Bösewicht den Richterstuhl seines Gewissens, um sich vor demselben zu entsündigen, in Anspruch zu nehmen strebt, wird er das Dasein Gottes bezweifeln können, während der Rechtschaffene durch jede gute Handlung in seinem Glauben gestärkt werden, in jeder eine neue Bestätigung von der Realität des weisen und guten Urwesens erhalten wird, das sich ihm durch den Adel seiner eigenen Seele ankündigt. Mit vergebens abgewandtem Auge des Geistes wird der eine vor dem Gedanken an den Richter zittern, der ihm durch seine eigene Vernunft sein Urteil spricht, und von dem er sich weder hinter die Bollwerke des Atheismus, noch des dogmatischen Skeptizismus — die nicht mehr sein werden — verbergen kann. Der andere hingegen wird mit jedem Fortschritte auf dem Wege der moralischen Kultur die Gottheit näher kennenlernen, und in dem Gedanken an dieselbe mehr Wahrheit, Interesse, Seligkeit antreffen. Und es wird erfüllt werden in jenen Tagen, was in einem sehr bekannten, aber von

den Supernaturalisten wie von den Naturalisten gleich verkannten Buche geschrieben steht: Selig sind die, welche reines Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen.

Elfter Brief

Grundlinien zur Geschichte der bisherigen Moralphilosophie überhaupt, und insbesondere der stoischen und epikurischen

Es hat Sie befremdet, lieber Freund, daß ich in der Ihnen mitgeteilten Betrachtung über die Uneinigkeit der philosophierenden Vernunft mit sich selbst in Rücksicht auf die Begriffe von Pflicht und Recht*), den Stoizismus und Epikurismus mit Stillschweigen übergangen habe. Sie bemerken sehr richtig: „Alle auch noch so verschiedenen Vorstellungsarten von der Sittlichkeit (nicht einmal die skeptischen und supernaturalistischen ausgenommen), wären nichts weiter als verschiedene Modifikationen entweder des epikurischen oder des stoischen Grundbegriffes, und durch eine genaue Vergleichung dieser beiden müsse sich der Gesichtspunkt ergeben, aus welchem sich die Geschichte aller Fortschritte und Verirrungen der über die Moralität philosophierenden Vernunft als ein pragmatisches Ganzes darstellen läßt." Ich bin hierüber völlig mit Ihnen einverstanden. Allein ich glaubte diese wichtige Vergleichung bis dahin aufschieben zu müssen, wo ich durch meine Erörterungen der Begriffe von der Freiheit, und dem eigennützigen und uneigennützigen Triebe die Merkmale desjenigen Begriffes von

---

*) Der zweite Brief in diesem Bande.

der Sittlichkeit aufgestellt hätte, der, von dem stoischen und epikurischen gleich wesentlich verschieden, allein instand setzen kann, die bisherigen Vorstellungsarten nicht selbst wieder als Partei, das heißt, weder als Stoiker noch als Epikuräer, beurteilen zu müssen. Wenn die von mir entwickelten Grundbegriffe von der Freiheit und dem Gesetze des Willens richtig sind: so müssen dieselben die einzig möglichen Prinzipien einer unparteiischen und fruchtbaren Vergleichung des Stoizismus und Epikurismus enthalten; so muß sich aus denselben der Ursprung, das Wesen und jede Eigentümlichkeit von beiden in einem ganz neuen und hellen Lichte zeigen, das Wahre von dem Falschen in beiden mit Bestimmtheit absondern, und das Mißverständnis, das ihnen gemeinschaftlich zugrunde liegt, genau angeben, und völlig hinwegräumen lassen. Auf der anderen Seite müssen aber auch meine Grundbegriffe von der Freiheit und dem Gesetze des Willens vermittels einer solchen durch sie allein möglichen Auflösung bisher unauflöslicher Rätsel eine Bestätigung erhalten, die denselben bei ihrer Neuheit und ihrem Widerspruch mit den bisher angenommenen und angewöhnten Vorstellungsarten nichts weniger als entbehrlich sein kann.

Die ausführliche Behandlung dieses Stoffes würde nur durch ein ziemlich weitläufiges Werk möglich sein, zu dem ich hier nur einige Hauptideen entwerfen kann.

Dem richtigen, aber bis jetzt noch ganz verkannten Begriffe von der Freiheit des Willens ist in der künftigen praktischen Philosophie eben dieselbe Funktion aufbehalten, die dem richtigen und bis jetzt nicht weniger verkannten Begriffe von der Vorstellung in der künftigen Philosophie überhaupt, und insbesondere in der theoretischen bevorsteht. Der eine wird wie der andere die erste, folglich zwar nicht die einzige, aber doch die vornehmste Bedingung

ausmachen, unter welcher die philosophierende Vernunft in ihren künftigen Repräsentanten über die ihr eigentümlichen Prinzipien mit sich selbst einig sein wird. Nicht jedes Mißverständnis, aber doch das vornehmste, welches die Empiriker und Rationalisten bisher entzweit und den Skeptizismus begründet hat, fällt durch denjenigen Begriff von Vorstellung hinweg, aus dem es sich ergibt, daß die Vorstellungen weder aus der Erfahrung geschöpft noch auch angeboren sein können. Nicht jedes Mißverständnis, aber doch das vornehmste, welches die Stoiker und Epikuräer bisher entzweit und den Skeptizismus in der Moral begründet hat, fällt durch denjenigen Begriff von der Freiheit des Willens hinweg, aus dem es sich ergibt, daß die sittlichen Handlungen weder durch Vernunft noch durch das Streben nach Vergnügen, weder durch den uneigennützigen noch durch den eigennützigen Trieb, weder als einzeln betrachtet noch auch aus beiden zusammengenommen, allein hervorgebracht werden können.

Der philosophisch-bestimmte Begriff (der Grundbegriff) von der Sittlichkeit ist vor dem philosophisch-bestimmten Begriffe von dem freien Willen unmöglich, und dieser letztere setzt die von den Philosophen bisher allgemein vernachlässigte Unterscheidung der drei verschiedenen Tatsachen des Bewußtseins voraus, die bei jeder eigentlichen Handlung des Willens vorkommen, nämlich: die Unterscheidung der unwillkürlichen Forderung des eigennützigen Triebes von der ebenfalls unwillkürlichen Forderung des uneigennützigen, und dieser beiden von der willkürlichen Handlung des Entschlusses.

Die philosophisch bestimmte, das heißt, die auf ihre letzten Gründe zurückgeführte Unterscheidung dieser drei Tatsachen, ist nur dadurch möglich, daß dieselben als verschiedene Folgen verschiedener

im menschlichen Gemüte vorhandener Gründe, oder, welches hier ebensoviel heißt, als Äußerungen verschiedener Vermögen des Gemütes, gedacht und erkannt werden, folglich als die Wirkungen erstens des durch theoretische Vernunft modifizierten Triebes nach Vergnügen, zweitens der praktischen Vernunft, drittens der Freiheit, oder des Vermögens der Willkür.

Durch den gemeinen und gesunden Verstand denkt man sich unter diesen drei Vermögen nichts weiter, als die in der Seele wirksamen Ursachen der drei verschiedenen Tatsachen, die man durch bloße aber klare Gefühle kennt, ohne daß man einer weiteren Rechenschaft über die Frage: Worin jene Ursachen beständen? bedürftig oder fähig wäre. Man unterscheidet durch die Evidenz des Gefühls die Forderungen des Gewissens von den Forderungen der Eigenliebe, das was man tun soll oder darf, von dem was uns zu tun oder zu lassen gelüstet, und ist sich bewußt, daß es nur auf uns selbst ankomme, entweder das was man soll oder darf, oder aber was einem gelüstet, zu tun oder zu lassen. Man unterscheidet folglich klar genug die Freiheit des Willens von den Aussprüchen des Gewissens, und von den Antrieben durch Neigungen und Begierden. Diese Überzeugung des gemeinen und gesunden Verstandes ist wahr, inwiefern sie durch richtige Gefühle bewirkt und geleitet wird. Die gänzliche Unbekanntschaft mit den Ursachen dieser Gefühle, und das Unvermögen dieselben zu untersuchen, schützt gegen diejenigen Irrtümer, durch welche jene gefühlten Tatsachen untereinander vermengt, und ihr Unterschied für eine bloße Täuschung gehalten werden könnte.

Die philosophierende Vernunft hingegen vermengt jene drei Tatsachen, solange ihre Begriffe von den Gründen, oder den Vermögen, woraus sie sich dieselben zu erklären strebt, nicht durchgängig bestimmt

sind, und Merkmale enthalten, durch welche jene Vermögen untereinander vermengt sind.

Solange es der philosophierenden Vernunft noch nicht gelungen ist, die Freiheit des Willens als ein besonderes Grundvermögen des Gemüts von der Wirksamkeit sowohl des eigennützigen als auch des uneigennützigen Triebes zu unterscheiden: so lange ist sie auch genötigt, die Tatsache der willkürlichen Selbstbestimmung entweder mit der Tatsache der Forderung des eigennützigen oder mit der Tatsache der Forderung des uneigennützigen Triebes zu verwechseln, und eben darum in beiden Fällen einen unrichtigen Begriff von Willen aufzustellen.

Dieses war bei allen Systemen der bisherigen Philosophie der Fall, und ist es auch noch bei der Vorstellungsart derjenigen Freunde der kritischen Philosophie, welche das Vermögen der Freiheit des Willens in der praktischen Vernunft aufsuchen, eben darum die Tatsache der Selbstbestimmung für die Tatsache der Forderung des uneigennützigen Triebes halten, und dieselbe nur bei den sittlichen Handlungen für ein wirkliches Faktum, bei den unsittlichen aber für eine bloße Täuschung erklären müssen. Sie stellen eine neue Modifikation des Stoizismus auf, der nur dem Tugendhaften oder dem Weisen die Freiheit einräumte.

Es sind nur genau so viele wesentlich verschiedene Grundbegriffe von der Sittlichkeit möglich, als sich Verwechselungen der beim Zustande des Wollens wirksamen Vermögen des Gemüts mit der Freiheit denken lassen. Die Freiheit kann nur entweder mit dem uneigennütz gen oder mit dem eigennützigen Triebe verwechselt werden. Die eine Vewechselung gibt den Stoizismus, die andere den Epikurismus.

Beiden Systemen fehlte es an demjenigen Merkmale, durch welches sich das Wollen von dem unwillkürlichen Begehren unterscheidet. In beiden

wurde das bloß sinnliche instinktartige Begehren das unvernünftige Wollen genannt, während unter dem vernünftigen Wollen von dem Stoiker nichts als die Wirkung der praktischen Vernunft, und von dem Epikuräer nichts als Wirkung des durch theoretische Vernunft modifizierten Triebes nach Vergnügen verstanden wurde.

Der Stoizismus legte die Tatsache der Forderung des uneigennützigen, der Epikurismus die Tatsache der Forderung des eigennützigen Triebes zugrunde. Jedes dieser Systeme ging von einer und zwar nur von einer der unwillkürlichen Forderungen aus, die bei jedem eigentlichen Wollen vorkommen, die sich aber nur durch den richtigen Begriff von der Freiheit, der in beiden Systemen fehlte, vereinigen lassen. Jedes stritt für seine Grundwahrheit, die es der Grundwahrheit des anderen durch ein gemeinschaftliches Mißverständnis entgegenzusetzen genötigt war. Der Stoiker verkannte die Forderung des durch theoretische Vernunft modifizierten eigennützigen Triebes, die er für die Forderung des uneigennützigen hielt, und der Epikuräer die Forderung des uneigennützigen, an deren Stelle er die Forderung des durch theoretische Vernunft modifizierten eigennützigen setzte. Der eine verdrängte durch das Gesetz der praktischen Vernunft das Naturgesetz des durch Denkkraft geleiteten Triebes nach Vergnügen, der andere dieses durch jenes. Beide Systeme sind so sehr einander entgegengesetzt, als die beiden Triebe, die das einseitige Thema ihrer Untersuchungen ausmachten.

Weder in dem stoischen noch in dem epikuräischen Grundbegriffe von der Sittlichkeit konnten die beiden Grundtriebe der menschlichen Natur auf eine andere Weise gedacht werden, als dadurch, daß man den einen an die Stelle des anderen setzte. In keiner von diesen beiden Vorstellungsarten wurde die Handlung der willkürlichen Selbstbestimmung von den Wirkungen der beiden Triebe

unterschieden. Die sittliche Handlung mußte daher entweder als die bloße Wirkung der praktischen Vernunft, das ist, des uneigennützigen den eigennützigen nicht leitenden, sondern unterdrückenden Triebes, oder aber als die bloße Wirkung des durch theoretische Vernunft modifizierten Strebens nach Vergnügen, das ist des eigennützigen durch Denkkraft sich selbst leitenden Triebes gedacht werden. Dem Stoiker konnte keine Befriedigung des eigennützigen Triebes denkbar sein, welche sittlich, und dem Epikuräer keine sittliche Handlung, welche nicht bloße Befriedigung des eigennützigen Triebes gewesen wäre.

Findet beim Zustande des Wollens keine von den Wirkungen der beiden Triebe verschiedene und unabhängige Handlung der Freiheit statt, so ist alles Wollen, folglich auch das sittliche, bloße Äußerung entweder des uneigennützigen oder des eigennützigen, aber immer des unwillkürlichen Begehrens, und das Sittengesetz ist ein bloßes Naturgesetz, das durch eine unvermeidliche Notwendigkeit erfüllt wird. Die Sittlichkeit besteht dann im Stoizismus in Rücksicht auf die vernünftige Natur in einer unwillkürlichen Mißbilligung aller Forderungen des eigennützigen Triebes, und in Rücksicht auf die sinnliche Natur in der Gleichgültigkeit gegen Vergnügen und Schmerz; die Unsittlichkeit aber in dem Mangel an dieser Gleichgültigkeit, der aus der Schwäche der über den Wert der sinnlichen Objekte unrichtig urteilenden Vernunft erfolgt. Im Epikurismus hingegen besteht die Sittlichkeit in der unwillkürlichen durch Lust und Unlust bestimmten Geschäftigkeit der Vernunft, die Angelegenheiten des Triebes nach Vergnügen zu ordnen, und in der Geschmeidigkeit dieses Triebes sich durch Räsonnements lenken zu lassen; die Unsittlichkeit aber, im bloßen Mangel an Klugheit, der aus der Schwäche der Vernunft, und aus der übermäßigen Reizbarkeit oder Stumpfheit der Organe erfolgt.

Der richtige Begriff von dem vollständigen Objekte des sittlichen Willens, dem ganzen Gute des Menschen (das man unrichtig das höchste genannt hat), ist nur durch einen richtigen Begriff vom Willen möglich, und war daher im Stoizismus sowohl als im Epikurismus unmöglich. Gleichwie dieses ganze Gut nur in der Befriedigung beider Triebe der menschlichen Natur bestehen kann, so setzt der richtige Begriff von demselben einen Begriff vom Willen voraus, in welchem nicht nur keiner dieser Triebe den anderen aufhebt, sondern vielmehr der eine sich ohne den anderen nicht denken läßt, einen Begriff, an welchem es aller bisherigen Philosophie gefehlt hat.

Sowohl der Stoiker als Epikuräer nahmen nur einen von den beiden Trieben, die beim Zustande des Wollens geschäftig sind, und deren Äußerungen nur durch Freiheit zur Triebfeder der Willenshandlung erhoben werden können, für den sittlichen Willen selbst, und beide nahmen nur eines der beiden Objekte dieser Triebe, aus deren Vereinigung das ganze Objekt des sittlichen Willens besteht, für dieses Ganze selbst.

Die Aufmerksamkeit des Stoikers war einzig mit demjenigen Teile des von ihm verkannten ganzen Gutes beschäftigt, auf welchen der uneigennützige Trieb gerichtet ist. Er entdeckte daher auch von diesem Teile so viel Wahres, als sich an demselben ohne Rücksicht auf sein richtiges Verhältnis zu dem anderen Teile entdecken läßt. Er setzte den Charakter der Sittlichkeit in den wesentlichen Unterschied zwischen dem Anständigen und Nützlichen, dem an sich selbst Begehrungswerten, und dem an sich selbst Gleichgültigen, dem wahren und scheinbaren Guten, und das Wesen der Tugend in ihre Abhängigkeit von der bloßen Vernunft, und in ihre Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit.

Die Aufmerksamkeit des Epikuräers war einzig mit

demjenigen Teile des von ihm verkannten ganzen Gutes beschäftigt, auf welchen der eigennützige Trieb gerichtet ist. Er entdeckte daher auch von diesem Teile so viel Wahres, als sich an demselben ohne Rücksicht auf sein richtiges Verhältnis zu dem anderen Teile entdecken läßt. Er fand, daß sich Glückseligkeit nur als die durch Vernunft veranstaltete Befriedigung des Triebes nach Vergnügen denken lasse, daß dieser Trieb ein Grundtrieb der menschlichen Natur sei, und daß also seine Befriedigung von der Vernunft nicht nur gebilligt, sondern sogar notwendig befunden werden müsse, daß es zwischen dem Anständigen und dem wahrhaft Nützlichen keinen Unterschied geben könne, und daß die sittliche Handlung als Handlung des vernünftigen Begehrens das vornehmste Mittel zur Glückseligkeit sei.

Beide verkannten das Verhältnis zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit. Der Stoiker setzte die Sittlichkeit an die Stelle der Glückseligkeit. Er fand die erstere allein des Namens der letzteren würdig, erklärte sie nicht nur für das höchste, sondern sogar für das einzige wahre Gut, „und setzte alle Gegenstände der Befriedigung des eigennützigen Triebes unter die bloßen Scheingüter, die nur insofern Wert erhalten könnten, als sie der vernünftigen Natur Gelegenheit gäben, sie zu verachten". Er schloß aus seinem Begriffe von Glückseligkeit allen sinnlichen Genuß aus, und nahm nichts als die Zufriedenheit, die aus dem Verstummen der unterdrückten Neigungen und aus dem Bewußtsein des sittlichen Wertes entspringt, in dieselbe auf.

Der Epikuräer setzte die Glückseligkeit an die Stelle der Sittlichkeit. Er erklärte die Glückseligkeit für das höchste Gut, das heißt für dasjenige, welches allen übrigen Dingen, und folglich auch den Handlungen des vernünftigen Willens, allein den Rang wahrer Güter zu erteilen fähig wäre, und dem folglich auch die Tugend als Mittel zu seinem Zwecke untergeordnet sein müßte.

Er schloß daher aus seinem Begriffe von Sittlichkeit alles aus, was sich nicht aus dem Streben nach Vergnügen und dem Abscheu vor Mißvergnügen begreifen läßt, und nahm in denselben alles auf, was sich als Mittel des mannigfaltigsten, innigsten und dauerhaftesten Genusses denken läßt.

Nach der stoischen Vorstellungsart konnte keine Äußerung des sinnlichen Triebes durch eine Handlung der Vernunft — und nach der epikurischen keine Handlung der Vernunft anders als durch Äußerung des sinnlichen Triebes zum Range der Sittlichkeit erhoben werden. Die Vernunft konnte in dem einen Systeme nur durch sich selbst, in dem anderen nur durch Sinnlichkeit zur Glückseligkeit führen, und ihre beseligende Kraft konnte in dem einen durch Sinnlichkeit nur aufgehoben, in dem anderen aber nur allein aus derselben geschöpft werden.

Da der Einfluß, den der Stoiker dem eigennützigen Triebe bei der Sittlichkeit einräumte, bloß negativ ist, und die Funktion, die diesem Triebe bei einer sittlichen Handlung zukommen sollte, lediglich darin besteht, sich durch den uneigennützigen zurückweisen zu lassen, so konnte in diesem Systeme keine andere Art von Pflicht stattfinden, als diejenige, welche in der Notwendigkeit besteht, sich von den Befriedigungen des eigennützigen Triebes zu enthalten, die dem Gesetz des uneigennützigen widersprechen. Wirklich erkannte der Stoizismus keine anderen Pflichten für moralisch, als die, welche man unter dem Namen der vollkommenen begreift. Diese allein wurden von ihm unter die um ihrer selbst willen begehrungswerten Dinge, unter die wahren Güter, gezählt, die unvollkommenen Pflichten hingegen unter die gleichgültigen Dinge und bloßen Scheingüter verwiesen. So rein und gesund daher die stoische Sittenlehre in Rücksicht auf die Pflich-

ten der Gerechtigkeit, das heißt in Rücksicht auf diejenigen Pflichten war, welche die Enthaltung von den Befriedigungen gebieten, die dem praktischen Gesetze wirklich unmittelbar und ohne Ausnahme widersprechen, so unrein und schwärmerisch war sie in Rücksicht auf die Pflichten der Selbstliebe und der Wohltätigkeit, in denen sie die durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes bestimmte Notwendigkeit der Befriedigung des eigennützigen in uns selbst und in anderen Menschen — und in Rücksicht auf die erlaubten Genüsse, in denen sie die durch jenes Gesetz mögliche, und insofern rechtmäßige Befriedigung des eigennützigen Triebes verkannte. Sie war genötigt, den unvollkommenen Pflichten und Rechten den Charakter der Sittlichkeit zu rauben, um mit demselben die vollkommenen ausstatten zu können.

Da der Epikuräer dem eigennützigen Triebe bei der Sittlichkeit keinen anderen als einen positiven Einfluß einräumte, da er die Funktion dieses Triebes bei allen sittlichen Handlungen in der Bestätigung und Ausführung der Vorschriften der Vernunft bestehen ließ: so konnte er auch in seinem Systeme keine andere Art von Pflichten aufstellen, als diejenige, welche in der Notwendigkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes besteht. Daher mußten die unvollkommenen Pflichten im Epikurismus an die Stelle der vollkommenen treten, und den Rang nicht nur der ersten, sondern insofern auch der einzigen Pflichten einnehmen, inwiefern die Pflichten der Gerechtigkeit unter die Pflichten der Selbstliebe und der Wohltätigkeiten gezählt, und nur als eine Art derselben, wie diese, von den selbstischen und sympathetischen Neigungen abgeleitet wurden. So wenig daher der epikurischen Sittenlehre in Rücksicht auf die notwendigen und vernunftmäßigen Befriedigungen des Triebes nach Vergnügen, die in den Pflichten der Selbst-

liebe und des Wohlwollens vorkommen, materielle Wahrheit abgesprochen werden kann: so durchgängig ist ihre Lehre von der Gerechtigkeit verwerflich, und diese vollkommene Pflicht, die sich durchaus nicht als Notwendigkeit einer Befriedigung des eigennützigen Triebes, die sich nur als eine durch keinen Nutzen zu vergütende, jede Aussicht auf Nutzen ausschließende Notwendigkeit der Nichtbefriedigung denken läßt, ist durch den Epikurismus sogar in ihrem ganzen Objekte verkannt worden. Der Charakter der Gerechtigkeit wird gänzlich aufgehoben, wenn man ihre Notwendigkeit von was immer für einer selbstischen oder sympathetischen Neigung ableitet. Diese große Wahrheit kann nicht oft genug wiederholt, nicht tief genug eingeprägt werden, da leider! der bei weitem größte Teil unserer Sittenlehrer auf den Kathedern und Kanzeln in der mit der Glückseligkeitslehre verwechselten Moral von keinem anderen Ursprung der Gerechtigkeit wissen will. So weit ist dieses aufgeklärte Zeitalter in derjenigen Wissenschaft zurück, die von den Aufklärern selbst bei jeder Gelegenheit als die unentbehrlichste, wichtigste, leichteste und vollendetste gepriesen wird.

Da das nächste unmittelbare und eigentliche Objekt des Sittengesetzes die bloße Handlung des Willens ist, diese aber in der Selbstbestimmung der Person entweder zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes besteht: so hat dieser Trieb auf das Objekt des Sittengesetzes einen wesentlichen, das heißt einen solchen Einfluß, ohne welchen sich weder das Sittengesetz selbst, noch was immer für eine sittliche Handlung denken läßt. Dieser Einfluß ist negativ, wo das Gesetz Nichtbefriedigung, positiv, wo dasselbe Befriedigung des eigennützigen Triebes notwendig macht; das eine findet bei den vollkommenen, das andere bei den unvollkommenen Pflichten statt.

Da die Stoiker allen positiven Einfluß des eigennützigen Triebes auf die sittlichen Handlungen leugneten; so konnte es für sie kein anderes Objekt des sittlichen Willens geben, als welches sich aus dem uneigennützigen Triebe allein begreifen läßt — das bloße Gesetz der Vernunft, und durchaus keine andere Art von Anwendung dieses Gesetzes, als das Zurückweisen der Forderungen des eigennützigen Triebes, und nur eine einzige Tugend, die ihren Charakter und Wert nicht durch die Stärke und Beschaffenheit der Neigungen, die durch sie beherrscht, und nicht durch die Folgen für das Wohlbefinden, die durch sie erzeugt werden, sondern allein durch ihren Ursprung aus der unveränderlichen Vernunft erhält. Die verschiedenen Äußerungen der vernünftigen Natur, welche man durch die Benennungen besonderer Tugenden voneinander unterscheidet, sind in der stoischen Vorstellungsart voneinander unzertrennlich. Die Vernunft bleibt immer sich selbst gleich, sie kann sich in keinem Falle zuwiderhandeln, und der Weise, in dessen Person sie einmal ihre Wirksamkeit äußert, besitzt alle Tugenden, und der Unweise, der ihr einmal zuwiderhandelt, alle Laster. Da weder die Übereinstimmung noch der Widerspruch mit der Vernunft Grade zulassen, so sind auch alle Tugenden und alle Laster, deren Wesen in dieser Übereinstimmung und diesem Widerspruche besteht, an innerem Wert untereinander völlig gleich.

Indem die Epikuräer bei den sittlichen Handlungen keinen anderen als einen positiven Einfluß des eigennützigen Triebes anerkannten, so mußten sich in ihrem Systeme so vielerlei Arten der Sittlichkeit denken lassen, als es Modifikationen der Empfänglichkeit von Lust und Unlust durch Organisation, Temperament, Erziehung, Glücksumstände usw. gibt. Die den eigennützigen Trieb bloß um seiner selbst willen leitende Denkkraft ist in ihren Vorschriften auf bloße Befriedigungen dieses Triebes eingeschränkt, und da diese Befriedigungen

sowohl als die Forderungen, die ihnen zugrunde liegen, von äußeren, zufälligen und von der Vernunft unabhängigen Umständen abhängen, so muß sich die Vernunft bei der sittlichen Gesetzgebung nach diesen Umständen richten. Das höchste Gesetz also, unter welchem alle sittlichen Vorschriften stehen, und durch welches alle ihre Gültigkeit und Anwendbarkeit erhalten, wird durch den größten möglichen Vorteil bestimmt, der sich aus der jeweiligen äußeren und inneren Lage einer Person ziehen läßt, und der so verschieden und so veränderlich ist, als diese Lage selbst. Die gerühmte Treue gegen die Forderungen der Natur, die von dem Epikuräer als das unveränderliche und feste Prinzip seiner Moral angegeben wird, läßt sich daher nur als die fortwährende Veränderlichkeit des sittlichen Charakters, als sklavische Nachgiebigkeit gegen die Launen des Schicksals, und als ununterbrochene Aufmerksamkeit auf das Interesse des gegenwärtigen Augenblickes denken. Diesem Prinzip zufolge kann die sittliche Gesinnung entweder nur in der ängstlichen und schlauen Politik bestehen, welche die Kräfte des Gemüts und die Zeit des Genusses durch peinliche Berechnung der Folgen jeder Handlung, und durch vergebliche Anstrengungen Zufälle vorherzusehen, verschwendet, oder in dem durch Überdruß von einer Klugheit, die das Leben so sauer macht, hervorgebrachten Entschlusse, die Absichten der Natur nicht durch Räsonnements, sondern durch Gefühle allein auszuspähen, lediglich auf die Stimme der Lust und Unlust zu horchen, und dem sogenannten Herzen in allem seinen Willen zu tun.

So wurde im Stoizismus die Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von dem eigennützigen Triebe bei der sittlichen Gesetzgebung auf die Anwendung des Gesetzes, und im Epikurismus die Abhängigkeit der Person von dem eigennützigen Triebe in der Anwendung

des Gesetzes auf die Gesetzgebung selbst ausgedehnt, und das Gesetz des Willens verlor in dem einen Systeme seine Anwendbarkeit für alle diejenigen Fälle, wo sich dieselbe nicht ohne positiven Einfluß des eigennützigen Triebes denken läßt, und in dem anderen nicht nur seine Verbindlichkeit für alle Fälle, wo das Gesetz die Forderungen des eigennützigen Triebes schlechterdings zurückweist, sondern auch seine Sittlichkeit in denjenigen, wo es diese Forderungen begünstigt.

Bei keiner anderen Äußerung des moralischen Gefühls kündigt sich die Tatsache der Forderung des uneigennützigen Triebes so augenscheinlich und so sehr in ihrem eigentümlichen Lichte an, als bei dem Bewußtsein der vollkommenen Pflicht, wo der uneigennützige Trieb die Herrschaft, die ihm über den eigennützigen im Zustande des Wollens zukommt, am bestimmtesten, und zwar dadurch äußert, daß er die, seinem Gesetze widersprechende Befriedigung des letzteren geradezu abweist, und Nichtbefriedigung gebietet, während dieser auf Befriedigung dringt. Der gerechte Wille macht hier den Anspruch des einzigen Gesetzes gegen alle Ansprüche der Selbstliebe und der Sympathie geltend. Dahingegen beim Bewußtsein der unvollkommenen Pflichten, wo die praktische Vernunft Befriedigung entweder der selbstischen oder der sympathetischen Neigung notwendig macht, der uneigennützige Trieb die Forderung des eigennützigen sanktioniert, und das Gesetz der Freiheit mit dem Triebe nach Vergnügen Hand in Hand geht, -- Pflicht und Neigung sich gleichsam ineinander verlieren. Hieraus begreift es sich, wie es zuging, daß der Stoiker das Eigentümliche der evidentesten Forderung des uneigennützigen Triebes zum allgemeinen Charakter der Forderungen dieses Triebes überhaupt erhob, daß er den ganzen Charakter

der Sittlichkeit in dem Eigentümlichen der Gerechtigkeit auffsuchte, und daß seine Sittenlehre in Rücksicht auf die vollkommenen Pflichten ebenso richtig, als in Rücksicht auf die unvollkommenen unrichtig war. Die Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes ist der menschlichen Natur bei den Pflichten der Gerechtigkeit ebensosehr angemessen, als sie derselben bei den Pflichten der Selbstliebe und des Wohlwollens widerspricht, und der uneigennützige Trieb macht in gewissen Fällen die ihm nicht widersprechenden Befriedigungen des eigennützigen ebenso notwendig, als er die ihm widersprechenden in anderen Fällen unmöglich macht. Die Beschuldigung, welche dem Stoiker durch den Epikuräer gemacht wird, daß seine Lehre der menschlichen Natur Unmöglichkeiten zumute, würde daher vollkommen gegründet sein, wenn sie sich auf denjenigen Teil dieser Lehre einschränkte, der den erlaubten und gebotenen Befriedigungen des eigennützigen Triebes die Sittlichkeit absprach, und wenn sie nicht diese Befriedigungen durch Gründe in Schutz genommen hätte, durch welche die Sittlichkeit derselben nicht weniger aufgehoben wurde. Allein ebenso unrichtig wird die stoische Moral von einigen neueren Philosophen beurteilt, welche derselben eingestehen, sie habe in dem Bilde des Weisen, das von ihr aufgestellt wurde, das Ideal der sittlichen Vollkommenheit geliefert, das zwar dem Menschen in keinem Zeitpunkte seiner Existenz völlig erreichbar, dem aber derselbe durch Fortschritte ins Unendliche in seiner unsterblichen Existenz sich anzunähern bestimmt wäre, und es sei an diesem Ideale weiter nichts auszusetzen, als daß es von dem Stoiker mit der in diesem Leben erreichbaren Sittlichkeit, das ist mit der wirklichen Tugend, verwechselt worden wäre. Es wird dem Stoizismus offenbar zuviel eingeräumt, wenn man sein System der Moralität auch nur als bloßes Ideal für wahr und richtig erklärt, so wie demselben offenbar

zu nahe getreten wird, wenn man denjenigen Teil dieses Systems, der die bloße Gerechtigkeit betrifft, ein unerreichbares Ideal nennt. Was der Stoiker für die Gerechtigkeit fordert, ist nicht mehr und nicht weniger, als was jeder Rechtschaffene durch das sittliche Gefühl sich selbst zumuten soll, und wirklich erfüllt. Allein was der stoische Begriff von den unvollkommenen Pflichten voraussetzt und behauptet, übersteigt nicht nur alle Kräfte der sinnlichen Natur, sondern widerspricht sogar den Gesetzen der vernünftigen; ist nicht nur physisch, sondern auch moralisch unmöglich.

Die Tatsache der Forderung des durch Denkkraft modifizierten Triebes nach Vergnügen kündigt sich in dem Bewußtsein der Pflichten der Selbstliebe und des Wohlwollens durch das Gefühl unter dem Charakter der Sittlichkeit an. Der uneigennützige Trieb gebietet in gewissen Fällen die Befriedigung der selbstischen oder der sympathetischen Neigung, und man ist sich dabei der Vernünftigkeit der Richtung bewußt, die der Trieb dabei angenommen hat. Veranlassung genug für den Epikuräer, die Notwendigkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes, die hier aus dem Gesetz des uneigennützigen erfolgt, lediglich in dem eigennützigen selbst aufzusuchen; zu wähnen, daß bei der Erfüllung der Pflichten der Selbstliebe und des Wohlwollens kein anderer Trieb als der nach Vergnügen befriedigt werde, und daß die Sittlichkeit, welche diesen Trieb durch ihre Vorschriften nur um eines höheren willen begünstigt, keine andere Vorschriften enthalte, als welche derselbe nur um seiner selbst willen annehmen kann. Der Epikuräer trifft an den unvollkommenen Pflichten, die immer durch eine Befriedigung des eigennützigen Triebes entweder in uns selbst oder in anderen Menschen erfüllt werden, den Charakter desjenigen Triebes an, den er nach seinem Begriffe von der Vernunft (die er für eine bloße Mo-

difikation des Empfindungsvermögens hält) für den einzigen Grundtrieb der menschlichen Natur annehmen kann. Selbstliebe und Sympathie, als die zwei ursprünglich verschiedenen Äußerungen des Triebes nach Vergnügen, sind ihm daher die einzigen Quellen aller sittlichen Verbindlichkeit, und folglich auch der Gerechtigkeit. Während der Stoiker den Befriedigungen dieser beiden ursprünglichen Neigungen den Rang der Moralität aus einem Grunde absprach, durch den alle unvollkommene Pflicht, und alles Erlaubte aus seiner Moral verbannt werden mußte, räumte der Epikuräer denselben den Rang der Moralität ausschließend und aus einem Grunde ein, durch welchen alle vollkommene Pflicht aus seiner Moral verdrängt werden mußte; und wenn sich der Stoiker keine sittliche Güte denken konnte, die in der Befriedigung der Selbstliebe und der Sympathie besteht, so konnte sich der Epikuräer keine Gerechtigkeit denken, die etwas anderes als eine solche Befriedigung wäre. Die unvollkommene Pflicht wurde sowohl von dem Stoiker als von dem Epikuräer verkannt: von dem einen dadurch, daß er in dieser Pflicht gar keine, von dem anderen, daß er in derselben alle Sittlichkeit allein antraf. Allein durch den Stoiker wurde wenigstens die vollkommene Pflicht auf Unkosten der unvollkommenen gerettet, während durch den Epikuräer der Begriff nicht nur der Gerechtigkeit, sondern selbst der eigentlich sittlichen Selbstliebe und des Wohlwollens, folglich der Moralität überhaupt, aufgehoben wurde. Der Stoiker stellte dem Epikuräer einen Begriff von der Moralität entgegen, aus welchem die unvollkommenen Pflichten ausgeschlossen waren, die nicht nur ihrer Materie nach im epikuräischen Begriffe enthalten waren, sondern in demselben das wesentlichste Merkmal ausmachten. Der Epikuräer hingegen stellte dem Stoiker einen Begriff von Moralität entgegen, aus welchem der Charakter der Gerechtigkeit ausgeschlossen war, der in

dem stoischen Begriffe für das Wesen der Sittlichkeit selbst galt. Keiner vermochte daher das System des anderen durch seine Angriffe umzustoßen, und keiner den anderen durch seine Beweise von seinem Systeme zu überzeugen.

Das epikurische Ideal von der Glückseligkeit ist nicht weniger unrichtig, als das stoische von der Sittlichkeit, ungeachtet nicht zu leugnen ist, daß der Stoiker, inwiefern er die Gerechtigkeit von dem uneigennützigen Triebe ableitete, von der Sittlichkeit richtiger als der Epikuräer, und dieser, inwiefern er Befriedigungen des eigennützigen Triebes behauptete, die von der Vernunft geboten und gebilligt würden, von der Glückseligkeit richtiger als der Stoiker gedacht habe. Ein völlig richtiger Begriff von Glückseligkeit setzt einen völlig richtigen Begriff von der Sittlichkeit voraus, und dieser ist so lange schlechterdings unmöglich, als man die Sittlichkeit entweder aus dem bloßen uneigennützigen, oder aus dem bloßen eigennützigen Triebe begreifen will, und folglich das Sittengesetz entweder in seiner Materie, oder in seiner Form verkennt. Der Stoiker opferte die Materie dieses Gesetzes der Form, der Epikuräer die Form der Materie auf. Dadurch würde der eine Sittlichkeit ohne Glückseligkeit, der andere aber Glückseligkeit ohne Sittlichkeit gewonnen haben, wenn sich diese beiden Objekte der menschlichen Natur voneinander abgesondert denken ließen, ohne nicht beide durch diese Absonderung aufzuheben. Was der Stoiker Glückseligkeit nannte, und in der bloßen Befriedigung des uneigennützigen, und in der Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes bestehen ließ, ist für den gemeinen und gesunden Verstand nicht weniger empörend, als dasjenige, was dem Epikuräer Sittlichkeit hieß, und nichts als Befriedigung des eigennützigen Triebes sein sollte. Insofern mußte der gemeine und gesunde Verstand den epikurischen Begriff von Glückseligkeit dem

stoischen, und den stoischen Begriff von Sittlichkeit dem epikurischen vorziehen, ungeachtet es ihm unmöglich werden müßte, diese Sittlichkeit mit jener Glückseligkeit zu vereinigen. Der mit sich selbst einigen philosophierenden Vernunft ist eine Glückseligkeit, die in der bloßen Befriedigung des eigennützigen Triebes, und eine Sittlichkeit, die in der bloßen Nichtbefriedigung dieses Triebes besteht, so wenig denkbar, als eine Glückseligkeit, in welcher nichts als Befriedigungen des uneigennützigen Triebes enthalten sind, und eine Sittlichkeit, die durchaus nichts von diesem Triebe wissen will. Aus dem wahren Begriffe der Sittlichkeit, in welchem der eigennützige Trieb die Materie, der uneigennützige die Form des Gesetzes liefert, und die Freiheit den Grund der Ausübung desselben enthält, ergibt es sich, daß das Sittengesetz selbst diejenige Glückseligkeit zu suchen und zu bewirken gebietet, welche allein diesen Namen verdient, und welche in denjenigen Befriedigungen des eigennützigen Triebes besteht, die durch den uneigennützigen teils geboten, teils erlaubt sind. Diese Glückseligkeit läßt sich ebensowenig ohne gewisse Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes, die keineswegs aus dem Interesse desselben erfolgen können, als ohne Befriedigungen, die aus dem bloßen Gesetze des uneigennützigen allein unbegreiflich sind, denken. In ihrem Begriffe sind sowohl Handlungen der Gerechtigkeit, bei welchen aller Eigennutz verstummen muß, als Genüsse durch die selbstischen und sympathetischen Neigungen, die durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes teils geboten, teils erlaubt sind, unentbehrlich. Sie ist mit einem Worte das von den Stoikern und Epikuräern gleich verkannte vollständige Gut, das, inwiefern es das letzte, nur durch Annäherung ins Unendliche erreichbare Ziel der vereinigten Triebe der menschlichen Natur ist, das höchste Gut heißen kann.

Ungeachtet in der sittlichen Gesinnung der konsequenten Stoiker Selbstliebe und Wohlwollen, so wie in der sittlichen Gesinnung der konsequenten Epikuräer die strenge Gerechtigkeit fehlen sollte, und der eine nach seinem Begriffe von Glückseligkeit allen physischen — und der andere nach dem seinigen allen moralischen Vergnügungen hätte entsagen müssen, so waren gleichwohl nur die wenigsten Stoiker und Epikuräer bis zum Bewußtsein und zur Anerkennung dieser Folgen ihrer Grundbegriffe gelangt. Es ist gleich ungereimt, alle Folgerungen eines Systemes für wirkliche Behauptungen der Anhänger desselben auszugeben, und diese Folgerungen nicht zugeben oder vielmehr nicht sehen zu wollen, weil sie jenen nicht eingeleuchtet haben. Die stoische sowohl als die epikurische Sittenlehre war in dem Verhältnisse mehr oder weniger inkonsequent, als in denselben die natürlichen Folgen der unrichtigen Begriffe der philosophierenden Vernunft durch die richtigen den gemeinen und gesunden Verstand leitenden Gefühle mehr oder weniger verborgen, verdrängt und berichtigt worden sind. Der Stoiker huldigte dem vernünftigen Wohlwollen und der wohlgeordneten Selbstliebe, und der Epikuräer der strengen Gerechtigkeit durch Maximen, die ihnen durch ihr moralisches Gefühl den Grundsätzen ihrer Systeme zum Trotze aufgedrungen wurden. Der Stoiker zählte manche pflichtmäßige Handlung der Selbstliebe und des Wohlwollens, zu der ihn das Gewissen aufforderte, unter die Pflichten der Gerechtigkeit, und der Epikuräer glaubte durch die Handlungen der Gerechtigkeit, durch die er sein Gewissen befriedigte, bloß seine selbstischen oder sympathetischen Neigungen befriedigt zu haben. Der eine wähnte nichts als seine strenge Pflicht getan zu haben, auch wenn er mit bloßer Erlaubnis des Gesetzes der Stimme der Neigung gefolgt, und der andere, der durchaus nichts von strenger Pflicht hören wollte, wähnte, der Vernunft

lediglich aus Selbstliebe oder Sympathie gehorcht zu haben, auch wenn er ihr die größten Opfer dieser Neigungen gebracht hatte.

In dem Verhältnisse als die Philosophie der Griechen und Römer durch Geschmack und Sitten mehr oder weniger unterstützt wurde, kamen auch die natürlichen Folgen des von den Stoikern und Epikuräern verkannten Verhältnisses zwischen dem eigennützigen und dem uneigennützigen Triebe mehr oder weniger zum Vorschein; und im goldenen Zeitalter der griechischen Kultur hatte sowohl die stoische Theorie der Sittlichkeit, als auch die epikurische der Glückseligkeit, einerseits durch das Wahre, was in ihnen durch philosophierende Vernunft aufgestellt, und andererseits durch das Falsche, was aus ihnen durch gemeinen und gesunden Verstand entfernt gehalten würde, diejenige Gestalt angenommen, in welcher sie dem Systeme der mit sich selbst einigen philosophierenden Vernunft am nächsten gekommen sind.

In diesen besseren Zeiten hatte sich in die stoische Vorstellungsart von der Sittlichkeit ein zwar unbestimmter, aber nicht ganz unrichtiger Begriff von derjenigen Glückseligkeit, die zwar die uneigennützige Gesinnung voraussetzt, aber keineswegs aus derselben allein erfolgt — und in die epikurische Vorstellungsart von der Glückseligkeit ein zwar unbestimmter, aber nicht ganz unrichtiger Begriff der Sittlichkeit, die mehr als bloßes Mittel des Wohlbefindens ist, eingefunden, ohne daß diese beiden Begriffe aus den Prinzipien dieser Systeme, durch welche sie ausgeschlossen waren, erfolgt wären. Ein richtigeres Gefühl überstrahlte durch seine Evidenz die unrichtigeren Begriffe von dem eigentlichen Zusammenhange zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, und hinderte, daß weder im Stoizismus die Glückseligkeit durch die Verwechslung mit der bloßen Sittlichkeit, noch im Epikurismus die Sittlichkeit durch die

Unterordnung unter die Glückseligkeit, ganz aufgehoben wurde, wie es durch die Konsequenz der von unrichtigen Prinzipien ausgehenden philosophierenden Vernunft hätte geschehen müssen.

Nur dadurch konnte es dem Epikuräer gelingen, die Tugend in ihrer liebenswürdigen, und dem Stoiker — dieselbe in ihrer ehrwürdigen Gestalt darzustellen; dem einen, die Ansprüche der sinnlichen, und dem anderen — der vernünftigen Natur aus besonderen Gesichtspunkten vorläufig zu beleuchten, und sich einerseits um die Anwendbarkeit, andererseits um die Reinheit der Moral unsterbliche Verdienste zu erwerben.

Durch eben dieselben Veranlassungen, durch welche der Geschmack und die Sitten bei den Griechen und Römern in Verfall gerieten, und die richtigen Gefühle, die den gemeinen und gesunden Verstand geleitet hatten, ausarteten, wurde auch die wohltätige Inkonsequenz des veredelten Stoizismus und Epikurismus eingeschränkt; die in den Grundbegriffen dieser Systeme vorhandenen Keime des Irrtums entwickelten sich ungehindert, und der Stoizismus ging nach und nach in den Monachismus, und der Epikurismus in den Libertinismus über.

Die stoische Vorstellungsart sank fürs erste in den Zynismus zurück, aus welchem sie einst durch die philosophierende Vernunft und den gesunden Verstand des Zeno emporgehoben wurde, in welchem aber von seinem ersten Ursprunge her die Anlagen des Mönchsgeistes enthalten waren, die nachmals, durch die verdorbene Metaphysik der Neuplatoniker und die ausgeartete Religiosität unter den Christen modifiziert, genährt und großgezogen, die mystische Moral der Kirchenväter und Mönche hervorbrachte.

Der Unterschied zwischen der Lehre der Zyniker, die uns Lucian aus seinem Zeitalter aufbehalten hat,

und der Lehre der Mönche, die sich in den Klöstern bis auf den heutigen Tag fortpflanzt, besteht vorzüglich darin, daß die sinnlichen Genüsse von den ersteren für etwas Gleichgültiges, von den letzteren aber für etwas Böses angesehen werden. Die gebotenen, erlaubten und verbotenen Befriedigungen des eigennützigen Triebes werden von beiden in eine und ebendieselbe Klasse, nämlich unter die Dinge gesetzt, die der vernünftigen Natur ganz fremd wären. Die Zügellosigkeit der Zyniker fand in dieser Vorstellungsart den Vorwand, unter welchem sie ihrer rohen Sinnlichkeit — an deren Äußerungen die vernünftige Natur keinen Anteil, folglich auch keine Schuld hätte — alles einräumten, was sie gelüstete, während die mystische Religiosität der Mönche für nötig erachtete, die unvermeidlichen Befriedigungen der natürlichen Bedürfnisse durch Aufopferung von erlaubten auch wohl selbst gebotenen Genüssen, und durch freiwillige Selbstpeinigungen abzubüßen.

Die epikurische Vorstellungsart war tief unter die Cyrenäische Theorie des Wohllebens herabgesunken, aus welcher sie einst durch die philosophierende Vernunft und den gesunden Verstand des Epikurs emporgehoben worden war. In dem Zustande des äußersten Verderbnisses der Sitten war die Stimme des durch das sittliche Gefühl sprechenden Gewissens verstummt. Der reiche und üppige Römer fand, zumal nach dem Umsturz der Republik, in seiner inneren sowohl als äußeren Erfahrung die Auslegung und Bestätigung einer Lehre, welche das Vergnügen für das durch die Natur bestimmte letzte Ziel aller menschlichen Handlungen ausgab. Er fand in seinen zügellosen Begierden nichts weiter, als das natürliche Streben nach Glückseligkeit, in der Vervielfältigung und Verfeinerung der Wollust — die Vernünftigkeit des Vergnügens, und in den an den Schlachtopfern seines Mutwillens verübten Ungerechtig-

keiten — die Erfüllung der ersten unter allen Pflichten, die Befriedigung der aufgeklärten Selbstliebe.

Das allgemeine Elend, das den Untergang der römischen Monarchie begleitete, vermochte allein diesen abscheulichen Libertinismus nach und nach aus der herrschenden Vorstellungsart zu verdrängen, und dem Monachismus, als dem anderen Extreme, den allgemeinen Eingang vorzubereiten, den derselbe in dem Zeitalter der tiefen Unwissenheit und Barbarei, das mit der Völkerwanderung hereinbrach, durch die mißverstandenen Lehren des Christentums gefunden hat.

Im Geiste unseres gegenwärtigen Zeitalters geht der mehr oder weniger mönchische Stoizismus dem Supernaturalismus, und der mehr oder weniger libertinische Epikurismus dem Naturalismus zur Seite.

Der Supernaturalist, welcher mit philosophischem Geiste Adel des Herzens, und folglich auch ein lebhaftes sittliches Gefühl verbindet, erkennt, zumal in den Pflichten der Gerechtigkeit die Tatsache der Forderung des uneigennützigen Triebes, weiß sich aber dieselbe nur aus dem übernatürlich geoffenbarten Willen Gottes zu erklären. In seinen Augen ist die unbedingte Notwendigkeit des Sittengesetzes, das sich von keinem zureichenden Grunde außer dem Gesetze selbst ableiten läßt, das gewisse Merkmal des Ursprungs außerhalb der Natur in der göttlichen Willkür. Der Unterschied zwischen diesem Gesetze und den Vorschriften des sich durch Denkkraft leitenden eigennützigen Triebes beweist ihm, daß nur die letzteren aus der menschlichen, die ersteren aus einer übermenschlichen Vernunft entsprungen sein können. Je mehr er überzeugt ist, daß die Erfüllung des Sittengesetzes der Zweck der Menschheit, und daß die bloße Befriedigung des eigennützigen Triebes keineswegs der Zweck des Sittengesetzes ist, und je weniger er die Vorschriften desselben aus den Naturgesetzen des Begehrens zu begreifen ver-

mag, desto mehr sieht er sich genötigt, den Zweck der Menschheit, das Sittengesetz, und die Belehrung über dasselbe unmittelbar in der Gottheit aufzusuchen.

Der *supernaturalistische Stoiker* hat mit dem *naturalistischen* gemein, daß beide das Sittengesetz für ein Gesetz der dem eigennützigen Triebe widersprechenden Vernunft halten. Aber sie unterscheiden sich durch ihre Begriffe von der menschlichen oder natürlichen Vernunft, unter welcher der Supernaturalist eine ausgeartete und dem eigennützigen Triebe dienstbare, der Naturalist aber eine gesunde, und diesen Trieb durch ihre natürliche Kraft beherrschende Vernunft versteht. Daher der eine die Sittlichkeit in der Handlungsweise des Willens nach den geoffenbarten Aussprüchen der *göttlichen*, der andere aber — nach den durch sich selbst einleuchtenden Forderungen der *menschlichen* Vernunft bestehen läßt.

Der *naturalistische Epikuräer* sieht das Naturgesetz des Begehrens für das Gesetz des Willens, und das unwillkürliche Streben nach Glückseligkeit für die einzige Quelle der Sittlichkeit an. Ist er *Dogmatiker*, so bestimmt er sein Ideal von Glückseligkeit, und nach demselben seine Theorie der Sittlichkeit *durch Begriffe*; ist er *Skeptiker*, und verleugnet er nicht allen Glauben an Pflicht und Recht, so beruft er sich auf *unbegreifliche Gefühle*. Als *Spiritualist* läßt er das *Wesen* der Seele in ihrer *Kraft*, die *Glückseligkeit* in der größten möglichen Entwicklung und Äußerung der Fähigkeiten dieser Kraft, die *Sittlichkeit* aber in dem Vermögen bestehen, durch das vorausgesehene Vergnügen, das aus einem *solchen* Gebrauch der Fähigkeiten des Gemütes geschöpft wird, zu Handlungen bestimmt zu werden. — Als *Materialist* hält er das *Wesen der Seele* für die Reizbarkeit der menschlichen Organisation, die *Glückseligkeit* für die größte mögliche Menge, Mannig-

faltigkeit, Feinheit und Stärke angenehmer Sensationen, und die Sittlichkeit für den gesunden und ungehinderten Zustand des Strebens nach dieser Glückseligkeit. — Als Skeptiker endlich, spricht er allen philosophischen Begriffen sowohl von dem Wesen der Seele, als auch allen auf solche Begriffe gebauten Theorien von Glückseligkeit und Sittlichkeit alle Probehältigkeit ab, und nimmt die durch Lust und Unlust sich ankündigenden Gefühle als die einzigen und letzten Triebfedern aller menschlichen Handlungen, und einen durch diese Gefühle zusammengenommen bestimmten Trieb nach Glückseligkeit als den besonderen Bestimmungsgrund der sittlichen an. Je nachdem nun sein moralisches Gefühl und die durch seinen Willen gelenkte Aufmerksamkeit auf die in diesem Gefühle vorkommenden Tatsachen mehr oder weniger fest und bestimmt ist, wird er unter die physischen und ästhetischen Gefühle, aus denen er sein Ideal von Glückseligkeit schöpft, mehr oder weniger auch die von beiden verschiedenen sittlichen aufnehmen. So hat der edle, nicht weniger fein und richtig fühlende, als hell und scharf denkende Hume das Vergnügen, das aus den gemeinnützigen, und das Mißvergnügen, das aus den gemeinschädlichen Handlungen ohne Rücksicht auf eigenen Nutzen oder Schaden geschöpft würde, als eine Tatsache aufgestellt, und in derselben den eigentümlichen Charakter des sittlichen Willens zu finden geglaubt.

Auf diese Weise hat das moralische Gefühl auch sogar zwischen den beiden einander am meisten entgegengesetzten Vorstellungsarten — der dogmatisch-stoischen, und der skeptisch-epikurischen — ein Einverständnis über die Uneigennützigkeit des moralischen Vergnügens hervorgebracht, welches durch die Uneinigkeit der philosophierenden Vernunft mit sich selber über die Sittlichkeit, als das

Objekt dieses Vergnügens, nicht ganz gehindert und aufgehoben werden konnte, und dem es nur an dem richtigen Begriffe von der Freiheit des Willens mangelte, um selbst jener Uneinigkeit, unter den edelgesinnten Selbstdenkern (von denen die Moral allein reelle Verbesserungen erwarten kann) auf immer ein Ende zu machen.

Zwölfter Brief

über die äußere Möglichkeit des künftigen Einverständnisses der Selbstdenker über die Prinzipien der Moralphilosophie

Der Inhalt Ihres letzten Briefes, lieber Freund, hat meine Hoffnung des künftigen Einverständnisses der Selbstdenker über den bestimmten Begriff von der Freiheit und dem Gesetz des Willens so wenig niedergeschlagen, daß er dieselbe vielmehr bis zur ruhigen Erwartung erhöht hat. Ich kann nun nicht mehr besorgen, daß ich die äußeren Hindernisse verkenne, welche der allgemeinen Anerkennung und richtigen Anwendung jenes wichtigen Begriffes entgegenstehen. Allein je sorgfältiger ich dieselben aufzähle und abwiege, und je genauer ich sie in ihrem Zusammenhange untersuche, desto weniger fürchte ich sie. Ich kann mich zwar bei einer Untersuchung, die gegen das Schoßkind meines Geistes und Herzens angestellt wird, nicht für unparteiisch halten. Allein je lebendiger ich mir bewußt bin, daß ich lieber das Leben als jene Überzeugung aufgeben möchte, desto dringender fühle ich mich durch eben dieses Bewußtsein aufgefordert, der großen und schweren Pflicht getreu zu sein, welche dem Forscher der Wahrheit gegen seine liebsten Gedanken die größte Strenge gebietet. Da mir so viel daran gelegen ist, mich hierüber nicht getäuscht zu haben, so soll mein gegenwärtiger Brief Sie selbst auffordern und in-

stand setzen zu beurteilen: ob mein Bestreben, in Ihren Einwürfen Wahrheit zu finden, ernsthaft und aufrichtig war. Das Resultat meines Versuches Ihren Gründen das größte mögliche Gewicht zu geben, mich ganz in Ihren Gesichtspunkt zu versetzen, und Ihre Überzeugung gegen mich selbst nicht weniger als die meinige gegen Sie geltend zu machen — ist die folgende Unterredung zwischen Ihrer von mir angenommenen Person und mir selbst.

Sie. Allenthalben, wo man außer dem Willen Freiheit aufsucht, stößt man auf Despotismus oder Anarchie. Die Stoiker suchten sie in der Vernunft; da wurde die Vernunft selbst zum Despoten, der alle gerechten und unschuldigen Ansprüche der Begierden und Neigungen niederschlug. Die Epikuräer glaubten sie in der Lust und Unlust gefunden zu haben, unterwarfen die Vorschriften der Vernunft der Sanktion des Triebes nach Vergnügen, und stellten dadurch Anarchie der Begierden und Neigungen auf. Dieses gilt nicht weniger von der Freiheit des Denkens, ohne welche sich keine Eintracht der Selbstdenker über was immer für philosophische Prinzipien erwarten läßt. Ich will hier nicht von dem Einflusse sprechen, den die Vorstellungsarten über Religion auf die Begriffe von der Sittlichkeit haben müssen, und der dadurch, daß der Despotismus des Aberglaubens durch die Anarchie des Unglaubens immer mehr verdrängt zu werden scheint, um nichts unbeträchtlicher und unschädlicher werden kann. Ich schweige von der unwillkürlichen, unmerklichen, aber darum nur um so weniger eingeschränkten Herrschaft, welche die eigennützigen Neigungen bei der Beurteilung fremder Gedanken auch über Selbstdenker ausüben, und von der kalten Gleichgültigkeit oder dem ekelvollen Abscheu, wovon der größte Teil der denkenden Köpfe gegen die Untersuchungen über die letzten Prinzipien eingenommen ist. Ich übergehe die Zügellosigkeit des vorsätzlich

bösen Willens, der auch bei Untersuchungen dieser Art die Denkkraft nach willkürlichen Richtungen mit sich fortreißt. Was dieser bei den wenigen Edelgesinnten nicht vermag, das bewirkt die Unbekanntschaft mit den ursprünglichen notwendigen und allgemeinen Naturgesetzen des menschlichen Geistes. Solange die philosophierende Vernunft in ihren vornehmsten Repräsentanten über diese Gesetze mit sich selbst uneinig ist, so lange muß sie sich mit Voraussetzungen, die einstweilen auf Geratewohl angenommen sind, anstatt allgemein gültiger leitender Prinzipien behelfen, und sich insofern vom Zufalle beherrschen lassen. Sie hat der günstigen Laune desselben von Zeit zu Zeit einen außerordentlichen Genius zu danken, der, nachdem er einige herrschende Vorurteile seiner philosophierenden Zeitgenossen nach einem harten Kampfe mit denselben besiegt hat, auf eine Zeitlang als der Philosoph des Zeitalters anerkannt wird, und wirklich den Geist desselben so lange despotisch beherrscht, bis die geistlose Anhänglichkeit an den Buchstaben seiner Formeln endlich zum unerträglichen Joche wird, und den Mangel an gemeinschaftlichen Prinzipien, den systemlosen Synkretismus, die wahre Anarchie auf dem Gebiete der Philosophie herbeiführt. So steht es mit der inneren Freiheit des Denkens, und mit der äußeren, womöglich, noch schlimmer. Was kann diese bei einer politischen Freiheit sein, die allenthalben, wo sie vorhanden sein soll, entweder nur Freiheit der Regenten, Sklaverei der Untertanen, Despotismus, oder Freiheit der Untertanen, Sklaverei der Regenten, Anarchie ist?

Ich. Ich gebe Ihnen zu, daß alle diese Arten von Freiheit insofern nicht vorhanden sind, und nicht vorhanden sein können, als dieselben jene durchgängig bestimmten Begriffe (ihrer Objekte) voraussetzen, welche ohne Eintracht der Selbstdenker über Prinzipien nicht möglich sind. Ich weiß auch, daß die unbestimmten

Begriffe, womit man sich bisher behelfen mußte, zu den beiden Extremen, zum Despotismus und zur Anarchie, hinleiten. Allein eben diese Extreme haben sich durch eine wohltätige Einrichtung der Natur von jeher gegenseitig eingeschränkt, und dadurch alle Arten von Freiheit des Denkens in gewissen zunehmenden Graden veranlaßt. Die philosophierende Vernunft hat dem Streite zwischen dem Epikurismus und Stoizismus so viele Unabhängigkeit von diesen beiden einseitigen Vorstellungsarten zu danken, als ihr zu den bisherigen Graden von Gesundheit der Moral nötig war. Sie hat durch den Wechsel zwischen der Alleinherrschaft eines Systemes und dem systemlosen Synkretismus so vielen Raum gewonnen, als ihr zum Fortschreiten von den älteren Einsichten zu den neueren unentbehrlich war, und das in einem immerwährenden, bald merklichen, bald unmerklichen Kampfe begriffene Streben nach Despotismus und Anarchie hat die Grade von politischer Freiheit erzeugt, unter deren Begünstigung sie sich auf die ansehnliche Stufe von Ausbildung emporgeschwungen hat, auf welcher sie sich gegenwärtig befindet.

Sie. Und wer ist Ihnen Bürge dafür, daß dieser Grad von Ausbildung nicht mit dem Grade von politischer Freiheit, der ihn gegenwärtig begünstigt, plötzlich zurücksinke, daß wir nicht durch das Übermaß des immer weiter um sich greifenden Despotismus, und eine allgemeine Anarchie, die dadurch herbeigeführt wird, in die Zeiten der Wildheit und Barbarei zurückgeworfen werden?

Vorbereitende Anstalten der politischen Kultur

Ich. Dafür bürgt die gegenwärtige Kultur durch ihre Verbreitung über alle Kräfte und Fähigkeiten des menschlichen Geistes, über alle noch so verschiedenen Angelegenheiten der Menschheit, und unter so vielen voneinander unabhängigen Nationen.

Sie. Wenn von der bisherigen Kultur ganzer

Nationen die Rede ist, so kann ich mir nicht viel mehr dabei denken, als diejenige Entwicklung des sinnlichen oder eigennützigen Triebes, die durch die bloße Vervielfältigung und Verfeinerung der Gegenstände desselben bewirkt wird. Nicht nur die Künste, auch selbst die Wissenschaften haben bisher nur als Sachen des Luxus ihr Glück gemacht, und selbst unsere philosophischen Schriftsteller spotten über denjenigen aus ihrem Mittel, der die Sinnlichkeit zum Behuf der Vernunft, und nicht die Vernunft zum Behuf der Sinnlichkeit kultiviert wissen will. Die Franzosen haben es in dieser Art von Kultur am weitesten gebracht. Keine andere Nation verstand es besser, den Taumelbecher künstlicher Wollust zu bereiten. Daraus mußte nun erfolgen, was in unseren Tagen wirklich erfolgt ist. Diejenige Klasse dieser Nation, die sich im Besitz befand, den Genuß für ein ausschließendes Vorrecht anzusehen, verlor durch Übermaß des Genusses das Übergewicht über die übrigen Klassen, die an dem Taumelbecher fast keinen anderen Anteil hatten, als daß sie für die Zubereitung desselben fronen mußten, um leben zu können. Der Stumpfsinn der Armen wurde endlich durch die Unbesonnenheit der Reichen übertroffen, und die Aristokraten haben in dem ohnmächtigen Zustande ihrer wollüstigen Trunkenheit den Zügel aus der Hand fallen lassen, an dem sich anderswo zu derselben Zeit Hunderttausende aus ihrem Vaterlande geduldig wegführen ließen, um durch die Säbel der Türken und ansteckende Krankheiten dem gemeinen Besten aufgeopfert zu werden. Allein was hat Frankreich dadurch gewonnen, daß sein Pöbel nun ohne Zügel herumirrt, und jeder Franzose Souverän sein will?

Ich. Ob Frankreich durch die Revolution mehr gewonnen oder verloren habe, als Rußland und Österreich durch den letzten Türkenkrieg, hierüber kann nur die Zukunft entscheiden. Wie immer

auch der Erfolg jener großen Weltbegebenheit für Frankreich selbst ausfallen dürfte, so hat doch wenigstens Europa durch dieselbe eine Belehrung erhalten, die eben zur rechten Zeit kam, und deren Augenscheinlichkeit und Nachdruck durch die vereinigten Bemühungen seiner größten Schriftsteller nie zu hoffen gewesen wäre. Wodurch hätte den Regenten diejenige Freiheit, die sie ihren Untertanen nicht verweigern dürfen, und den Untertanen diejenige Unterwerfung, ohne welche sich keine bürgerliche Freiheit denken läßt, näher ans Herz gelegt werden können, als durch das große und mannigfaltige Unheil, das sie sowohl aus der Unterdrückung als aus dem Mißbrauche der Freiheit in so auffallenden Tatsachen hervorgehen sehen?

Sie. Um diese Lehre aus diesem Beispiele zu ziehen, müßten die Regenten sowohl als die Untertanen im ganzen genommen weiser sein, als sie es auf der gegenwärtigen Stufe der Kultur und nach ihren Betragen zu urteilen sein dürften. Für jetzt möchte es wohl dabei bewenden bleiben, daß die einen auf eine Zeitlang behutsamer, die anderen mutiger geworden sind.

Ich. Ich zähle nur auf eben die eigennützige Klugheit, die Sie unserem Zeitalter so willig einräumen, wenn ich von jener Behutsamkeit und jenem Mute wohltätige Folgen erwarte. Mir ist die Furchtsamkeit der Regenten und die Herzhaftigkeit der Untertanen, die dazu gehört, daß beide zu den Landesgesetzen ihre Zuflucht nehmen, sehr willkommen. Ich erwarte für jetzt die Erhöhung der politischen Freiheit nur von den äußeren Umständen, durch welche die Regenten und Untertanen genötigt werden, die Sicherheit gegen Empörung und Unterdrückung mehr in dem Ansehen der Gesetze, und in der Aufrechthaltung der Konstitutionen, als in der Stärke ihrer Arme aufzusuchen.

Sie. Ich fürchte die Sicherheit, welche durch diese

Konstitutionen gewährt wird. Die meisten derselben tragen so sichtbar das Gepräge des Zufalls, der sie während einer noch sehr schwachen Dämmerung der Vernunft gestiftet hat, daß sie sich so wenig als die übrigen Werke ihres Urhebers unter Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit bringen lassen. Allein auch der Zufall wirkt nach Naturgesetzen, und seine Werkzeuge bei der Gründung der Staatsverfassungen haben wenigstens insofern gleichförmig gehandelt, daß sie sich selbst und ihren Nachkommen die Vorrechte, das heißt, die überwiegende Stärke zusicherten, durch welche bei allen Nationen der kleinere Teil über den größeren den Meister spielt. Daß der Adel und die höhere Geistlichkeit in den meisten Verfassungen ausschließend den Namen der Stände führen, und daß man unter dem Namen der Nation nur sie versteht, befremdet erst seit kurzem einige philosophische Sonderlinge und Enthusiasten, gegen welche von unseren berühmtesten Rechtsgelehrten und Staatskundigen aus der Geschichte und den Gesetzbüchern bewiesen wird, daß an der ganzen Sache nichts als jene Befremdung unrechtmäßig sei. Freilich, seitdem das Recht seine Besitzungen durch das Schwert zu erweitern von den Regenten in ausschließenden Besitz genommen ist, seitdem durch den Landfrieden die ritterlichen Gewerbe eingeschränkt und die bürgerlichen begünstigt sind, ist es endlich dem Fleiße und den Talenten der arbeitenden Klassen gelungen, sich in ihren wohlhabenderen Gliedern Stellen unter den sogenannten Gewährten zu erringen. Der Name Bürger wurde durch das Prädikat: Reich, einer politischen Bedeutung fähig, und die beiden hohen Stände dulden in vielen Ländern, sogar in ihren Versammlungen, einen dritten niedrigen neben sich, der ihren Beschlüssen durch seine Zustimmung leichteren Eingang beim Volke, durch seine Weigerung aber die Gelegen-

heit verschafft, sich ihres entscheidenden Übergewichts erfreuen zu können.

Ich. Daß die höheren Stände fast allenthalben den Namen und die Rechte der Nationen usurpieren, ist so wenig zu leugnen und zu entschuldigen, als daß die Fürsten das Volk als ihr Eigentum, als eine Sache, die erobert, erheiratet, vertauscht, und verkauft werden kann, behandeln. Allein ebensowenig würde es zu entschuldigen sein, daß der dritte Stand sich des Namens und der Rechte der Nationen anmaße, weil er die meisten Hände aufzuweisen hat. Bei jedem größeren Volke ist er in seinen untersten Klassen weit mehr durch seine natürliche Unmündigkeit, als durch die Landesverfassung von allem Anteil an der Regierung ausgeschlossen. Aber auch seine höheren Klassen, die ich durch den Namen des Mittelstandes unterscheide, haben keine Ursache sich über die Vorzüge der beiden anderen Stände zu beklagen. Diese Vorzüge sind in ihrem Ursprunge keineswegs so ungerecht und in ihren Folgen keineswegs so schädlich, als sie von unseren gewöhnlichen Aposteln der Freiheit und Gleichheit ausgerufen werden; und aus dem weltbürgerlichen Gesichtspunkte betrachtet, sind sie sogar die wohltätigen Anstalten, denen Europa seine höhere Kultur, und der Mittelstand einen ihm bevorstehenden Vorrang über alle andere zu danken hat. Hierüber muß ich mich freilich bestimmter erklären.

Bei der Gestalt, welche Europa durch die Völkerwanderung angenommen hat, und in der die ersten historischen Grundlagen unserer heutigen Staatsverfassungen aufzusuchen sind, befand sich das Landeigentum auf eine sehr natürliche Art ausschließend in den Händen der Fürsten und der sogenannten freien Herren, und das Minimum sapientiae, ohne welches auch ein barbarischer Staat nicht wohl bestehen kann — in den Köpfen der Geistlichkeit. Die Abkömmlinge der

Eroberer mußten mit dem Schwerte verteidigen, was ihre Voreltern mit dem Schwerte erworben hatten. Die Geistlichen, die Handwerker und die Bauern lebten auf den Ländereien unter dem Schutze des Adels, und der Wehrstand war nicht nur der erste und wichtigste, sondern er würde auch lange der einzige, den Staat konstituierende Stand geblieben sein, wenn er lesen und schreiben gekonnt hätte. Die Geistlichkeit, auf welche der Lehrstand, wie der Wehrstand auf den Adel, eingeschränkt war, würde durch ihre überlegenen Einsichten über rohe Barbaren, die alle Gewalt in ihren Händen hatten, und ihr eigenes Schicksal der Entscheidung ihrer physischen Kräfte zu überlassen gewohnt waren, wenig vermocht haben, wenn sie nicht mit übernatürlichem Fluch und Segen ausgerüstet gewesen wäre. Dadurch gelang es ihr, Schiedsrichterin zwischen den bewaffneten und streitsüchtigen Besitzern des Landes, Beschützerin der gedrückten Untertanen, Stütze der bürgerlichen Ordnung, und nach und nach Mitbesitzerin des Landeigentums und Mitstand der freien Herren zu werden. Der Adel und die Fürsten traten einen Teil ihrer Besitzungen in der gegenwärtigen Welt gegen Anweisungen auf die zukünftige an die Stellvertreter Gottes ab, und der Wehrstand gab sich auf diese Weise selbst ein politisches Gegengewicht, das seine Willkür ungefähr ebenso einschränkte, als durch ihn selbst die Willkür der Fürsten eingeschränkt war. Und so war der Nährstand allein, aber gewiß ohne Schuld der beiden anderen Stände, von der Landstandschaft ausgeschlossen. Die Geistlichkeit war zu dieser Teilnehmung an der Macht des Staates auf eine weit unschädlichere Art gelangt, als der Adel; der Bürgerstand nähert sich diesem Ziele auf einem edleren Wege.

Die Erfindung des Schießpulvers und der Buchdruckerkunst, und die Entdeckung

der Neuen Welt haben in den Verhältnissen zwischen dem Wehr- Lehr- und Nährstande jene wesentlichen Veränderungen veranlaßt, welche heutzutage mit den alten Überresten jener Verhältnisse in unseren Staatsverfassungen so auffallend kontrastieren. Das Schießpulver hat fast ebensoviel beigetragen, den Adel um die ausschließenden Vorrechte des Wehrstandes — als die Buchdruckerkunst — die Geistlichkeit um das Privilegium des Lehrstandes zu bringen, und das Gold von Amerika war dem Fleiße, der Geschicklichkeit und den Einsichten aufbehalten, zu welchen sich ein Teil des Nährstandes unter der Vormundschaft der höheren Stände allmählich emporgearbeitet hatte. Während die Pfade, auf welchen diese zu ihrem Eigentume gelangten, längst und (wie zu hoffen steht) auf immer versperrt sind, erhält die Arbeitsamkeit — die unversiegbare Quelle, woraus jener sein Vermögen zieht — durch sich selbst immer neue Kräfte. Der Luxus erschöpft den Adel und die höhere Geistlichkeit, während er Fabrikanten und Kaufleute bereichert, und der Handel ist im Begriff dem Mittelstande, als dem natürlichen Repräsentanten des Nährstandes, nach und nach ein Eigentum zu verschaffen, das seine Ansprüche auf den Rang eines konstituierenden Teils der Nationen endlich über alle Zweifel erheben wird.

Sie. Die Zweifel des Adels und der höheren Geistlichkeit dürften sich gleichwohl kaum auf eine andere Art auflösen lassen, als auf die neueste der Franzosen.

Ich. Solange dieses wirklich der Fall sein wird, so lange sind auch jene Ansprüche des Mittelstandes noch bei weitem nicht reif genug. Er weiß selbst nicht was er will, wenn er sich, um die höheren Stände zu unterdrücken, entweder dem Pöbel oder den Fürsten in die Arme wirft. Durch Gewalt wird er sich nie anders, als zu seinem eigenen Nachteile, der Vormundschaft entziehen können, in welche ihn zwar nicht

die höhere Vernunft, aber doch auch ebensowenig die bloße Willkür der höheren Stände, sondern der natürliche Gang der Weltbegebenheiten versetzt hat. In manchen Ländern Europas befindet er sich noch im Stande der Kindheit, hat bis jetzt weder Eigentum noch Kultur genug errungen, um auch nur als dritter Stand neben den beiden ersteren auftreten zu können; und dort, wo er bereits als mutiger Jüngling erscheint, hat er sich (im ganzen genommen) zu einem Grade von Wohlstand und Aufklärung emporgeschwungen, der ihm den Druck jener Vormundschaft, ohne welchen er nie so weit gekommen wäre, teils erleichtert, teils weniger fühlen läßt. Die Naturnotwendigkeit hat ihn in seinen Vorfahren einer gesetzmäßigen Abhängigkeit unterworfen, welche nur durch Vernunft nach und nach in gesetzmäßige Freiheit umgeschaffen werden kann. Allein auch die Vernunft vermag dieses nur insofern, als sie sich derjenigen Erkenntnis ihrer selbst nähert, die zur Selbstbeherrschung unentbehrlich ist, und welche allein die fremde Aufsicht entbehrlich macht. Der Mittelstand muß sich durch innere Kraft des Geistes Mündigkeit und äußere Freiheit erringen, wobei ihm durch äußere Umstände sein Geschäft erleichtert oder erschwert, keineswegs erspart, aber auch (soviel sich aus dem gegenwärtigen Zustande von Europa schließen läßt) nie wieder eingestellt werden kann. Die berühmte Freiheit der Griechen und Römer war nichts weniger als Mündigkeit. Der Zufall hatte mehr als die Vernunft für sie getan, und als jener, was er geliehen hatte, wieder zurücknahm, sanken die Lehrer und Beherrscher der Menschheit zu dem äußeren Schicksal und zu den Gesinnungen armseliger Sklaven herunter. Ich sehe den Adel und die Geistlichkeit als Werkzeuge der Naturnotwendigkeit, oder vielmehr der durch Notwendigkeit waltenden Vorsehung, bei der Erziehung des Mittelstandes, als derjenigen

Klasse der Menschen an, in welcher und durch welche die Menschheit in Europa den Zustand ihrer Mündigkeit beginnen soll. Die Werkzeuge der Naturnotwendigkeit bei diesem Erziehungsgeschäfte konnten und durften freilich noch nicht selbst mündig sein; aber dies können und sollen die künftigen Werkzeuge der Vernunft beim Erziehungsgeschäfte der übrigen Menschheit werden.

Sie. Ich werde Sie nicht eher ganz verstehen, als bis Sie mir irgendein bestimmtes Merkmal angegeben haben, woran sich diese künftige Mündigkeit des Mittelstandes erkennen ließe. In Frankreich dürfte derselbe wohl seinen Vormündern zu früh entlaufen sein.

Ich. Wir verstehen uns besser als Sie glauben. Der Mittelstand ist solange unmündig, als er seine Freiheit nur durch Unterdrückung der höheren Stände zu erringen weiß. Die Unabhängigkeit, die er kennt und sucht, ist dann nur die äußere, und zwar diejenige, welche der Zufall durch das Übergewicht physischer Kräfte gibt und nimmt. Wer die Sklaverei nur in seiner eigenen Person, und den Despotismus nur in der Person eines anderen haßt, wem es nicht ebenso unerträglich ist, willkürlich zu herrschen, als willkürlich beherrscht zu werden — der ist auch der äußeren Freiheit unwürdig, der hat keine Ursache sich zu beklagen, wenn er dieselbe auf eben dem Wege wieder verliert, auf dem er sie gefunden hat. In der französischen Nationalversammlung sind nur wenige aufgetreten, welche sich mit gleichem Eifer gegen das Willkürliche in der neuen Ordnung der Dinge sowohl als in der alten erklärt haben, und ihre Stimme verlor sich nur zu oft im Getümmel des Kampfs zwischen Demokraten und Aristokraten, denen es nicht um Freiheit, sondern um die Herrschaft zu tun war, welche die einen im Namen des Volks, die anderen im Namen des Königs bald erschleichen, bald ertrotzen wollten. Die bekannte Hartnäckigkeit, womit

der größere Teil des Adels und der höheren Geistlichkeit vor dem Ausbruche der Revolution auf der Behauptung solcher Vorrechte bestand, die, seitdem sie dem Staate verderblich geworden sind, nur durch Unrecht behauptet werden konnten, dürfte freilich die Sachwalter des dritten Standes nicht selten in die traurige Notwendigkeit versetzt haben, zu unterdrücken, um nicht selbst unterdrückt zu werden. Allein, alles was sich zur Milderung der bei dieser Revolution vorgefallenen Gewalttätigkeiten sagen läßt, beweist zugleich: „daß der Mittelstand in Frankreich, mit allen seinen unleugbaren inneren Vorzügen vor allen übrigen Ständen, gleichwohl bei weitem nicht den Grad von Kultur des Geistes und des Herzens erreicht habe, auf dem sich dieser Stand befinden muß, wenn er dem in den Regierungsformen und Konstitutionen gegründeten Despotismus nicht durch Zwang (der denselben nur unter anderen Gestalten wieder herbeiführt), sondern durch Aufklärung und Veredlung der Konstituenten und Gesetzgeber ein Ende machen soll."

Sie. Und wie können Sie glauben, daß der Mittelstand diesen Grad von Kultur, wenn derselbe auch an sich selbst kein unerreichbares Ideal wäre, unter der Vormundschaft erreichen werde, der Sie ihn bis dahin unterworfen wissen wollen? Offenbar haben Sie sich unter dieser Vormundschaft mehr das alte landständische Verhältnis gedacht, welches teils durch den immer weiter um sich greifenden Despotismus der Fürsten, teils durch den Reichtum der Bürgerlichen, in den meisten Staaten sehr beschränkt ist, und in vielen kaum dem Namen nach besteht. Sie haben darüber den wichtigen Einfluß aus den Augen verloren, den der geistliche Stand auf den Kanzeln der Kirchen und den meisten Lehrstühlen der Schulen, und der Adel durch die Verwaltung der wichtigsten Ämter des Staates auf die Kultur aller übrigen Stände hat. Die Denkart, welche von diesen

beiden Ständen auf diesem Wege fortgepflanzt und verbreitet wird, ist im wesentlichen ebendieselbe, die nach der Völkerwanderung aus dem aristokratischen Regimente der Eroberer über die Leiber und das Eigentum der Eroberten, und der Bekehrer über die Seelen und Begriffe der Bekehrten hervorging, der Geist des Lehensystems und der Hierarchie. Der bei weitem größere Teil des Adels sieht noch immer seinen Stand als eine höhere, durch eine bessere Natur zur Beherrschung der übrigen bestimmten Menschenrasse — und seine politischen Vorzüge als das Wesen einer guten Staatsverfassung an, während der bei weitem größere Teil des geistlichen Standes sich für den erblichen Aufbewahrer und Ausleger übernatürlicher Offenbarungen, für den unfehlbaren Glaubensrichter — und die von seinen Vorfahren auf den Mystizismus der neuplatonischen Philosophie zurückgeführte Theorie des Christentums — für das Wesen der echten Religion hält. Beide werden an den neuen und häufigen Erscheinungen einer entgegengesetzten Denkart nichts als die unglücklichen Zeichen eines ausartenden Zeitalters gewahr. Das Empörende dieser Erscheinungen bestärkt sie in den unvertilgbaren, durch die Triebfedern der Erziehung, der Gewohnheit und des Eigennutzes unterstützten Vorurteilen ihres Standes, und fordert sie auf, zur Erhaltung derselben von außen alle Hilfsmittel anzuwenden, die ihnen ihr Besitzstand an die Hand gibt. Selbst die Greuel des groben Unglaubens, der eine Folge des groben Aberglaubens — und des Aufruhrs, der eine Folge des Mutwillens der Unterdrücker ist, sind der Politik der Hochwürdigen und Hochgeborenen Hirten der Völker in dieser Rücksicht willkommen. Sie schrecken die verirrten Schafe in den Schafstall zurück, und zeigen, wie die Ausgänge aus demselben für die Zukunft künstlicher zu verwahren sind.

Ich. Desto besser! denn ich ehre und liebe diesen Schafstall, inwiefern er zum Erziehungsplan der Mensch-

heit gehört. Er ist ebenso unentbehrlich und unvermeidlich für den Unglauben an Gott und Tugend, der im Herzen, und für die Unzufriedenheit mit den Regierungsformen, die in der Herrschsucht ihren Grund hat — als für den Aberglauben, der aus Unwissenheit, und die Unterwürfigkeit, die aus Sklavensinn entspringt. Wer die Freiheit haßt, weil er nicht Kopf genug hat, um sie von der Zügellosigkeit, die sein Herz empört, zu unterscheiden, wird sich in seinem eingesperrten Zustande ganz wohl befinden; und wer unter dem Namen Freiheit die Zügellosigkeit seines eigennützigen Triebes geltend machen will, wird von Rechts wegen an den eisernen Ring des Zwangs angeschmiedet.

Durch die Tätigkeit der bürgerlichen Laien, durch Handel, Künste und Wissenschaften, hat sich das gegenseitige Verhältnis der Stände unleugbar mehr von der Seite des dritten Standes, als der beiden höheren, verändert. Es gibt nun Laien, welche die Religion besser kennen und reiner lieben, als selbst die versammelten Väter zu Nicea und Trient, und die Verfasser der symbolischen Bücher; es gibt nun Bürgerliche, die es an Eigentum und Einfluß auf den Staat mit den reichsten und mächtigsten von Adel aufnehmen können; und die Zahl von beiden nimmt immer mehr zu. Gleichwohl sind die vorteilhaften Veränderungen in dem vorigen Zustande des dritten Standes, die ohne die durch den Adel verhinderte politische Anarchie und ohne die durch die Geistlichkeit beschränkte moralische Zügellosigkeit gar nicht denkbar wären, noch keineswegs so weit gediehen, daß nicht noch immer der größere Teil dieses Standes sich auf derjenigen Stufe befände, auf welcher der adlige und geistliche Aristokratismus ebenso natürlich als wohltätig sind; ja, daß nicht sogar die alten Vorurteile des geistlichen Standes, die den Aberglauben, und des Adels, die den Despotismus begünstigen, un-

entbehrlich geworden wären, um den neuen Vorurteilen das Gleichgewicht zu halten, die unter den höheren Klassen des dritten Standes, teils aus dem unmäßigen Streben nach Geld, teils aus dem voreiligen Gebrauch eines unreifen Wissens entspringen mußten, und die durch ihren immer weiter um sich greifenden Einfluß Zügellosigkeit und Anarchie herbeiführen würden.

Sie. Sehr wahr, mein Freund! Lassen Sie an die Stelle eines unumschränkt herrschenden Vorurteils zwei einander entgegengesetzte eintreten, welche sich bei jeder sittlichen Angelegenheit der Menschheit in die Herrschaft über die unmündige Vernunft teilen, und Sie haben die sogenannte Aufklärung unseres Zeitalters mit einem Pinselstriche charakterisiert. Kaufmannsgeist und Geldsucht, nicht philosophierende Vernunft und Humanität sind es, die dem Adelstolz und dem Mönchsgeist Schranken gesetzt haben; und wenn der Supernaturalismus, der den Aberglauben aufrecht erhält, die alten Gesetze auf seiner Seite hat, so wird der Naturalismus bei seinen Eroberungen für den Unglauben durch die neuen Sitten unterstützt. Wenn man hoffen darf, daß keine dieser Parteien über die andere ein entscheidendes Übergewicht erhalten werde, so hat man wohl keinen anderen Grund, als daß die Vernunft für beide gleich wenig, und Leidenschaft für beide gleich viel geschäftig sind und immer sein werden.

Ich. Der wahre Mittelweg ist nur dann erst möglich, wenn die beiden Extreme gegeben sind, und je bestimmter und augenscheinlicher diese zum Vorschein kommen, desto schneller führen sie die Entdeckung von jenem herbei. Je mehr sich Sklavensinn und Zügellosigkeit, Aberglauben und Unglauben, Neuerungssucht und steife Anhänglichkeit am alten, einander die Hände binden, desto mehr lösen sie sich gegenseitig die

Zungen. Beide haben in unserem deutschen Vaterlande nie weniger gehandelt und nie so laut und so viel gesprochen, als gegenwärtig. Ja, ich getraue mir zu behaupten, daß, im ganzen genommen, noch nie so viele bürgerliche Ordnung bei so wenig politischer Sklaverei über so viele voneinander unabhängige Staaten Europas verbreitet war, als seitdem die Philosophen mit ebensoviel Ungestüm gegen die Freiheit des Willens bei den sittlichen Handlungen, als für die Freiheit des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft gestritten haben. Ich gebe Ihnen gerne zu, daß wir noch lange keinen bestimmten Begriff von Freiheit haben, und daß auch unsere Selbstdenker vom ersten Range über denselben noch so bald nicht unter sich einig werden dürften. Allein ich behaupte, daß diese Repräsentanten der philosophierenden Vernunft durch den Gang, den ihre Untersuchungen seit einigen Jahren genommen haben, zu diesem großen Ziel unausbleiblich gelangen müssen. Was kann aber denselben zum Behuf ihres großen Geschäftes willkommener sein, als bürgerliche Ordnung mit äußerer Freiheit verbunden? Freilich nur in dem Grade, in welchem sie ohne Einverständnis der Selbstdenker über die Gründe der Pflichten und Rechte der Menschheit möglich, aber in welchem sie gleichwohl als äußere Bedingungen zu jenem künftigen Einverständnis unentbehrlich sind, um welches in dieser Rücksicht die Voltaire durch Bekämpfung des gröberen Aberglaubens und Despotismus, und die Lavater durch Bekämpfung des gröberen Unglaubens und der praktischen Zügellosigkeit, gleich große Verdienste haben. Je mehr sich die Verteidiger des Naturalismus und Supernaturalismus, des Demokratismus und Aristokratismus usw. einander in die Enge treiben, je mehr sie sich nötigen, ihre Systeme neu zu begründen, oder, welches ebendasselbe ist, die Gründe ihrer Gründe aufzusuchen, und folglich dasjenige zu beweisen, was sie bis-

her als ausgemacht angenommen haben, desto gewisser und schneller wird die Grundlosigkeit aller bisherigen Systeme denjenigen Zuschauern einleuchten, deren sittliches Gefühl ohnehin bei keinem derselben Befriedigung gefunden hat. Es gibt eine Klasse des Mittelstandes, die beträchtlich an Zahl ihrer Glieder zunimmt, und sich immer mehr derjenigen äußeren Lage nähert, die der Sittlichkeit die günstigste ist, und den glücklichsten Standpunkt ausmacht, aus welchem sich die Angelegenheiten der Menschheit überschauen lassen. Von dem Übermut und der Hartherzigkeit der Unterdrücker, und von dem Sklavensinn und der Rachsucht der Unterdrückten, von Armut und Reichtum, vom Adel-, Pfaffen- und Bauernstolz gleich weit entfernt, ist diese Klasse durch kein persönliches Interesse weder für noch gegen was immer für eine der bisherigen politischen Verfassungen, philosophischen Hypothesen und herrschenden Vorstellungsarten eingenommen. Für sie ist die gewöhnlichste und verderblichste Quelle des Irrtums — der geheime Einfluß des Eigennutzes auf die Denkart — durch ihr äußeres Schicksal abgeschnitten, während sie durch die goldene Mittelmäßigkeit desselben zur Mäßigung des Eifers, Unbefangenheit der Untersuchung und Unparteilichkeit der Beurteilung gestimmt wird. Mit einem Worte, die Erzieherin der Menschheit scheint alles darauf angelegt zu haben, daß die weltbürgerliche Gesinnung, zu welcher sich in den übrigen Ständen nur selten ein außerordentlicher Genius emporschwingt, nach und nach die natürliche Sinnesart der Selbstdenker aus dem Mittelstande werden solle.

Vorbereitende Anstalten der wissenschaftlichen und sittlichen Kultur

Sie. Sie trauen also den Weltbürgersinn doch nur den Selbstdenkern zu. Sprechen Sie nicht dadurch Ihrem Mittelstande überhaupt die künftige

Mündigkeit wieder ab, die Sie ihm verheißen haben, und welche keineswegs nur auf einige Glieder desselben eingeschränkt sein darf, wenn er sich, ohne Gewalt zu brauchen, seiner bisherigen politischen Vormundschaft entledigen, und sich zum moralischen Erzieher seiner vorigen Vormünder emporschwingen soll?

Ich. Auf einer gewissen Stufe wissenschaftlicher und sittlicher Kultur, auf der sich die Selbstdenker bisher freilich noch nie befunden haben, auf der sie sich aber über kurz oder lang gewiß befinden werden, wird es denselben nicht mehr mißlingen können, die unentbehrlichsten, anwendbarsten, schlichtesten Aussprüche der mündigen Vernunft dem Gemeinsinne der übrigen Klassen des Mittelstandes einzuflößen. Unter dieser Voraussetzung dürfte sich dieser Stand durch die weltbürgerlichen Maximen nicht weniger auszeichnen, als sich der Adel durch die aristokratischen und die Geistlichkeit durch hyperphysische Vorurteile bisher ausgezeichnet hat. Da er sich seine Glieder nicht wählen kann, wird er freilich immer noch eine Art von Pöbel enthalten müssen, der durch Kopf und Herz zu jeder lebendigen Überzeugung von Dingen, die sich nicht mit den Händen greifen lassen, unfähig ist. Allein dieser, weit entfernt den Ton angeben zu können, wird nicht nur die Formeln der von den Selbstdenkern einstimmig aufgestellten Begriffe nachbeten, sondern auch seine öffentlichen Handlungen nach den äußeren Vorschriften derselben einrichten müssen. Da er der durch die Eintracht des besseren Teiles festgesetzten Denkart seines Standes keine eigene entgegenzusetzen hat, so wird er derselben den Rang der Mündigkeit ebensowenig streitig machen können, als die herrschenden Denkarten des Adels und der Geistlichkeit durch die Ausnahmen edelgesinnter Adligen und helldenkender Priester aufhören können, widernatürlich und übernatürlich zu heißen.

Sie. Ich kann mir von der Stufe der Kultur, auf

der Sie den Selbstdenkern einen so ausgebreiteten und so unwiderstehlichen Einfluß versprechen, keinen Begriff machen. So wie die Sachen jetzt stehen, unterscheiden Sie selbst Ihre zukünftigen Mündigen von den gegenwärtigen Selbstdenkern, aus denen jene erst hervorgehen, und zu denen sie sich wie die wenigen Auserwählten zu den vielen Berufenen verhalten sollen. Nun sind aber die Selbstdenker im Mittelstande zwar weniger als in den übrigen Ständen, aber gleichwohl noch immer von einer Seltenheit, die um so mehr auffallen muß, da der größte Teil der Pfleger der Gelehrsamkeit und der Wissenschaften zu diesem Stande gehört, und die mir um so bedenklicher ist, je mehr sie mir aus dem gegenwärtigen Zustande der Gelehrsamkeit und der Wissenschaften erfolgen und zunehmen zu müssen scheint. In unserem Jahrhunderte, und zumal in der letzteren Hälfte desselben, haben sich die verschiedenen Felder auf dem Gebiete des gelehrten Wissens so sehr vervielfältigt, hat sich die Ausbeute roher Materialien auf demselben so übermäßig angehäuft, ist die Anzahl der einem jeden Gelehrten in irgendeiner Rücksicht unentbehrlichen Bücher so groß geworden, daß der Studierende, der nicht hinter seinem Zeitalter zurückbleiben will, vor lauter Lernen, Sammeln und Lesen selten oder nie zum Selbstdenken Zeit findet, und gewöhnlich als Lehrer und Schriftsteller auftritt, wenn sein Kopf oder sein Kollektaneenbuch voll, und sein Geist unter der Last seiner Belesenheit erstickt ist. Dabei hat man freilich wohl ein gewisses Hauptfach vor Augen, das für jeden schon darum das wichtigste ist, weil er es sich gewählt hat, und das ihm auch nicht im Traume einfallen läßt, es könne außerdem noch ein anderes geben, das jeder Selbstdenker wählen müsse, weil es an und für sich selbst das wichtigste ist. Der Geist des fleißigen Deutschen wird gemeiniglich in dem Verhältnisse Sklave seines Faches, als er sich desselben bemeistert zu haben glaubt. Dasselbe hat sich ihm un=

vermerkt als der einzige Maßstab aufgedrungen, nach welchem er das Wesen und die Wichtigkeit aller anderen Fächer abmißt, unter denen nur diejenigen einige Bedeutung für ihn haben, die er als Hilfswissenschaften brauchen zu können glaubt, aber die er auch in dieser Eigenschaft um so gewisser verkennt, je mehr er sie nur in derselben kennenzulernen bemüht war. Da er sie als bloße Mittel für seine individuellen Zwecke behandelt, die Prinzipien, nach denen er sie bearbeitet, aus seiner Hauptwissenschaft entlehnt, und nur das an ihnen wahr findet, was sich an die einheimischen Begriffe seines Gewerbes anschließt, so geht ihre Brauchbarkeit unter seinen Händen größtenteils verloren. Vielleicht dürfte der Gebrauch, den die positiven Theologen und Juristen bisher von der Geschichte und der Philosophie gemacht haben, diesen Wissenschaften mehr geschadet, als der Theologie und Jurisprudenz genützt haben. Das wenige, was man in manchem neueren und berühmteren Werke über die theologische Moral von dem letzten Grunde der sittlichen Verbindlichkeit — über dogmatische Theologie von der Quelle der beiden Grundwahrheiten der Religion — und über positives Recht von dem Grundbegriffe des Naturrechtes nebenher und im Vorbeigehen erwähnt findet, hat immer den bestimmten und eigentlichen Sinn verloren, in welchem es von dem philosophischen Schriftsteller, dem es nach bloßen Hörensagen abgeborgt ist, aufgestellt worden ist. Der berühmte Theolog und Jurist hat sein eigenes Publikum vor Augen, und weiß, daß er ebensowenig von den Philosophen gelesen wird, als er die Philosophen liest.

Diese letzteren sind es wohl vorzüglich, mein Freund, auf welche Sie unter dem Namen der Selbstdenker zählen müssen, indem Sie mit Recht voraussetzen, daß ohne den dadurch bezeichneten Charakter der Philosoph weniger als Nichts sei. Allein sollte die Zahl und die

Beschaffenheit der Selbstdenker aus dieser Klasse nicht in dem Verhältnisse abgenommen haben, als die Zahl der Universitäten, der bestellten Professoren und ihrer Kompendien zugenommen hat? Sollte nicht das Talent und die Neigung unserer Jünglinge für Philosophie durch die vielen Berufenen mehr eingeschläfert und abgestumpft, als durch die wenigen Auserwählten geweckt und geschärft werden? Die aus lauter Mißverständnissen erzeugten und immer neue Mißverständnisse erzeugenden Streitigkeiten zwischen unseren Kantianern und Antikantianern dürften doch wohl schwerlich etwas Beträchtliches beitragen, um den philosophischen Geist unserer Nation (noch weniger aber der wenigen anderen, die sich außer der unsrigen durch einen solchen Geist auszeichnen) von der allgemeinen Lähmung zu heilen, die er sich durch das voreilige Streben nach Popularität zugezogen hat. Unvermögend, der philosophierenden Vernunft, die sich in ihren großen Repräsentanten, in Plato und Aristoteles, Epikur und Zeno, Des Cartes und Spinoza, Leibnitz und Locke u. a. m. mit sich selbst entzweien mußte, in ihrem Fortschritte zu den letzten und höchsten Prinzipien zu folgen (durch welche sie allein mit sich selbst wieder einig werden kann), warf man sich dem gemeinen sogenannten Menschenverstande in die Arme, verwechselte denselben mit dem gesunden, und sprach ihn in dieser Eigenschaft den Stiftern und Sachwaltern der metaphysischen Systeme ab, während man ihn in der Eigenschaft des gemeinen zum Richter über die philosophierende Vernunft aufstellte — die allein über seine Gesundheit zu urteilen vermag. Man glaubte das Geheimnis entdeckt zu haben, durch welches die Philosophie nicht nur mit den vornehmeren Fakultäten ausgesöhnt, sondern auch bei den Ungelehrten und Weltleuten beliebt gemacht werden könnte. Die Professoren arbeiteten in die Wette, die Wissenschaft, zu der sich die gemeine Vorstellungsart nicht

bequemen wollte, zur gemeinen Vorstellungsart herabzustimmen, ihren mündlichen Vortrag und ihre Lehrbücher von jeder Fessel des Systems zu befreien, und ihren Zuhörern und Lesern die ernste, trockene, peinliche Arbeit des — Denkens zu ersparen. Dieser Wetteifer stieg mit der Konkurrenz der Universitäten und mit der Menge der auf denselben nach Brot und Ruhm ringenden Lehrer. Er stieg in und außer den Universitäten mit der Konkurrenz des Buchhandels, der auf die Herabwürdigung der Gedanken des Lehrstandes zur käuflichen Ware, und durch dieselbe auf die Denkarten und die Methoden der Schriftsteller wohl nie einen größeren Einfluß hatte. Unsere Buchhändler, welche den Wert der Geisteswerke nach dem zusammengesetzten Verhältnisse aus der Größe und Geschwindigkeit des Absatzes berechnen und bezahlen müssen, besitzen ein unfehlbares Mitel, auch solche Philosophen, die sich außerdem mit einem sehr kleinen Publikum begnügt haben würden, zu dem Entschluß zu bringen, populär zu denken und populär schreiben zu können.

Ich. Wer heißt Sie aber auch die Selbstdenker gerade in derjenigen Klasse von Gelehrten aufsuchen, die durch ihr äußeres Schicksal in die traurige Notwendigkeit gesetzt sind, die Wahrheit nur insofern zu suchen, als sich durch dieselbe Brot finden läßt?

Sie. Wir wollen sie allenthalben aufsuchen. Ebenderselbe äußere Wohlstand, der über den größeren Eigennutz erhebt, nährt und weckt den feineren, der unter dem Namen der liberalen Gesinnung die eigentliche Triebfeder ist, welche die Denkkraft so vieler angeblichen Selbstdenker in Tätigkeit setzt. Hierher gehören nicht nur die Dilettanten, für welche die Wissenschaft nichts weiter als ein zeitvertreibendes und zeitverderbendes Gedankenspiel ist; sondern auch unsere philosophischen Fechtmeister, die, um dem Publikum das Schauspiel ihrer Geschicklichkeit zu

geben, bald dieses bald jenes System bald angreifen bald verteidigen; die, wenn sie sich auf das Polieren und Aufstutzen der alten Waffen verstehen, ihren Zuschauern und sich selbst weismachen, daß sie mit neuen aufträten, und, da es ihnen zu schwer sein würde neue Wahrheiten zu erfinden, die federleichte Kunst treiben, die wirklich neu erfundenen durch alte Vorurteile zu widerlegen.

Ich ehre und liebe unsere für die sogenannte große Welt philosophierenden schönen Geister. Sie wecken die Denkkraft gedankenloser Geschäftsleute, beleben die Phantasie geschäftloser Selbstdenker, und veredeln durch reizende Darstellung ihres eigenen Geschmacks und sittlichen Gefühls den Geist ihrer Leser. Allein ich kann sie unmöglich für diejenigen halten, durch welche die denkende Vernunft über die letzten Gründe von Pflicht und Recht mit sich selbst einig werden, oder, was für mich ebendasselbe ist, durch welche die Menschheit über die Angelegenheit, von deren endlicher Entscheidung ihre Mündigkeit abhängen kann, zu etwas Ausgemachtem gelangen soll. Freilich, wenn dieses Ausgemachte, das von jenen verdienstvollen Schriftstellern entweder nicht vermißt, oder als etwas Unmögliches nicht gesucht wird, bereits vorhanden wäre, würde dasselbe durch ihre Schriften auf die einzige richtige und würdige Art popularisiert, das heißt, durch Zurückführung auf sittliche Gefühle und Anwendung auf die Bedürfnisse des Zeitalters erläutert, und zur Berichtigung der Begriffe der kultivierteren Klassen des Publikums verarbeitet werden. Allein da alles, wovon sie bisher ausgehen konnten, wenn von der sittlichen Verbindlichkeit die Rede war, unter den Selbstdenkern vom ersten Range streitig gewesen ist, und nur durch einen neuen Irrtum als ausgemacht angenommen werden konnte; da sie halb wahren Begriffen, die, als Grundsätze gebraucht, immer ganz unwahr

werden müssen, durch den Zauber der Darstellung das Ansehen durchgängiger Wahrheiten zu geben genötigt waren; da sie den Wahn der Entbehrlichkeit einer schulgerechten Forschung und Einkleidung der Prinzipien durch die Leichtigkeit, Schönheit und überredende Kraft ihrer Methode veranlaßten, unterhielten und verbreiteten: so dürften sie wohl der Gründlichkeit der Kultur des Geistes nicht weniger Abbruch, als der Ausbreitung derselben Vorschub getan, und durch Vervielfältigung und Verjährung unbestimmter, vieldeutiger und schiefer philosophischer Begriffe vielleicht ebensoviel geschadet, als durch Erweckung feiner, edler und erhabener Gefühle genützt haben.

Von den philosophischen schönen Geistern sind die schöngeisterischen Philosophen wesentlich verschieden, welche den Geschmack nicht als Mittel, sondern als den letzten Zweck der Kultur, die Schönheit für das Kriterium der Wahrheit, und die Philosophie für nichts weiter, als das Thema zu einer schönen Komposition ansehen, das sich nach den Bedürfnissen des Künstlers fügen muß. Sie glauben der philosophierenden Vernunft ein großes Kompliment zu machen, wenn sie sich dieselbe als die Seele einer Grazie denken, die keine andere Bestimmung hat, als die Reize eines schönen Körpers zu beleben. Sie verwechseln das Heiligtum der Sittlichkeit mit dem Tempel des Geschmacks, der nur der Vorhof zu jenem ist, in welchem sie aber sowohl selbst zurückbleiben, als auch, soviel an ihnen liegt, ihre Leser zurückhalten. Der Name Selbstdenker wird ihnen durch den Schimmer, die Neuheit, Sonderbarkeit und Kühnheit ihrer Einfälle bei demjenigen Teile des lesenden Publikums verbürgt, der, durch Rang und Vermögen in den Stand gesetzt die Wissenschaften als bloßen Luxus zu treiben, gegen Wahrheit in dem Verhältnisse gleichgültiger wird, als ihm die Reize der Einkleidung zum dringenderen Bedürfnisse seiner Unterhaltung

geworden sind. Und wie oft haben sich nicht selbst unsere Philosophen von Profession, die freilich über nichts weniger, als was sie unter Philosophie denken sollen, einig sind, verleiten lassen, einem glänzenden Meteore der Phantasie als einer merkwürdigen Erscheinung des philosophischen Geistes zu huldigen! — Und, o wie wenig ahnden sie noch bis auf den heutigen Tag den himmelweiten Unterschied zwischen der Originalität des Genies und der selbsttätigen Kraft der Vernunft, zwischen dem natürlichen Egoismus des einen, der seinen Prinzipien die größte mögliche Individualität, und der ebenso natürlichen Uneigennützigkeit der anderen, die den ihrigen die größte mögliche Allgemeinheit zu geben strebt!

Ich. Heil und Triumph diesem Geiste der selbsttätigen Vernunft, den auch ich mit Ihnen bei dem bunten Haufen vermisse, an welchen der Name Selbstdenker, durch seinen weiten und schwankenden Sinn, verschwendet wird. Dieser Geist, für welchen sie mit Recht fordern, daß ihm die Gelehrsamkeit ihren Reichtum, die Wissenschaft ihre strenge Form, die Popularität ihre Bequemlichkeit, die Kunst ihren Zauber, der Geschmack seine Genüsse, und das Genie seine Originalität — nicht aufopfern (denn er bedarf ihrer aller), sondern — unterordnen sollen; dieser Geist, der weder aus Gelehrsamkeit, noch aus Wissenschaft, noch aus Kunst, noch aus Genie, noch aus allen diesen Eigenschaften zusammengenommen quillt, aber sie alle zu seinem großen Zwecke — der Veredlung der Menschen — sich unterwirft; dieser Gott in uns ist es eben, der sich mir durch die Gesinnung der Weltbürger ankündigt, und wodurch ich die Selbstdenker, aus denen die Klasse der Mündigen hervorgehen wird, von der Menge, die jenen Namen mit Unrecht führt, auszuzeichnen wünsche. Durch diesen Geist unterscheidet sich der Weltbürgersinn von dem unechten philoso-

phischen Wohlwollen, welches Liebe zur Menschheit überhaupt mit Gleichgültigkeit gegen jedes menschliche Individuum, Wohltätigkeit gegen Fremde mit Ungerechtigkeit gegen Verwandte, Hochschätzung des Ausländers mit Verachtung des Vaterlandes, Untätigkeit im Kreise seiner Berufsgeschäfte mit der Geschäftigkeit für das Beste des Universums, so geschickt zu verbinden weiß; — und von dem christkatholischen Wohlwollen, welches nur durch ein physisches Unvermögen abgehalten werden kann, der Menschheit durch Entvölkerung der gegenwärtigen Welt das Bürgerrecht in der zukünftigen aufzudringen.

Der Geist der wahren Allgemeinheit, der keiner Individualität zu nahe tritt, sondern sie alle in Schutz nimmt, äußert sich einzig und allein durch Gerechtigkeit, und der Weltbürger weiß, daß er gegen alle gerecht sein könne und solle, während er auch unter den günstigsten äußeren Umständen nur gegen einige wohltätig sein könne und dürfe, und daß es in keinem Falle lediglich von ihm selbst abhänge, es auch nur gegen einen einzigen zu sein. Pflicht ist ihm unter allem Heiligen das Heiligste, und weit entfernt, sie nach dem Maßstabe seiner Liebe gegen sich selbst oder andere Menschen allzumessen, ordnet er vielmehr beide Neigungen unter seine Pflicht. Unter seinen mannigfaltigen Pflichten sucht er immer die strengste, immer diejenige, die der Neigung am wenigsten schmeichelt, zuerst auf. Sein moralischer Enthusiasmus ist nicht Liebe. Denn eben weil er die Gerechtigkeit nicht verkennt, kennt er sie unter keiner anderen, als ihrer eigenen, ernsten, feierlichen, der Sinnlichkeit furchtbaren Gestalt, in welcher sie jede ihr entgegenstehende Äußerung des eigennützigen Triebes niederschlägt, jede Selbstzufriedenheit, die nicht Folge von ihr selbst ist, demütigt — aber eben dadurch die geheimen Hindernisse der freien Wirksamkeit unseres besseren Selbstes hinweggräumt, und

in die Tätigkeit des Weltbürgers die Gleichförmigkeit, Dauerhaftigkeit und den kaltblütigen Nachdruck bringt, welche kein Enthusiasmus von was immer für einer auch noch so verschönerten Leidenschaft zu erreichen vermag. Das Gefühl von Recht und Unrecht ist unter allen seinen Gefühlen das lebendigste, gegenwärtigste, hervorragendste, greift in seine ganze Vorstellungsart ein, verwebt sich mit allen seinen Begriffen, atmet aus seinen Reden und Handlungen, und ist sogar an seinen Vorurteilen, Übereilungen und Schwächen unverkennbar. Abkunft, Stand und Gewerbe eines gewöhnlichen Menschen können sich an dem äußeren Betragen desselben nicht auffallender verraten, als die durch Gerechtigkeit geleitete, gereinigte und belebte Denkart den Charakter des Weltbürgers in den Schriften desselben offenbart. Man merkt es ihm bald genug an, daß er sein Vaterland, sein Glaubensbekenntnis, seine Berufswissenschaft weder allen übrigen vorzieht, weil sie die seinigen sind, noch allen anderen nachsetzt, weil ihm vielleicht das Schicksal dabei keine Wahl gelassen hat. Man erkennt ihn an der Wahl des Gesichtspunktes, an der Unwillkürlichkeit der Gründe und der Unbefangenheit des Tones, womit er das Alte und Neue in seinem Fache beurteilt. Seine Begriffe über positive Theologie und Jurisprudenz würden auch schon durch die Spuren der Ungerechtigkeit aufgeklärt werden, die er an gewissen in einem Zeitalter der Unwissenheit und Barbarei aufgekommenen Dogmen und politischen Gesetzen entdeckt; Spuren, die dem reinen und hellen Blicke seines Geistes weder durch das geheimnisvolle Dunkel an den einen, noch durch das mit politischer Gewalt festgehaltene Ansehen der anderen verborgen bleiben können. Es wird ihm ebenso unmöglich, Recht und Unrecht von geoffenbarten Verfügungen einer unerforschlichen Willkür — als von den äußeren Vorteilen der bürgerlichen Ordnung abzuleiten, indem er weder eine wahre Heiligkeit der Religion, noch eine dauerhafte Stütze

des Staates kennt, bei der nicht die Gesinnung der Gerechtigkeit vorausgesetzt würde. Durch die rege Wirksamkeit dieser Gesinnung bringt er nicht weniger Würde in die Spiele der Phantasie auf den Feldern der schönen Künste, als Humanität in die mechanischen Arbeiten der positiven Gelehrsamkeit. Die reinen sittlichen Gefühle in ihren interessantesten Erscheinungen (zum Beispiel das majestätische, seelenerhebende Gefühl der Achtung für den Willen des Mannes, der den Tod oder ein qualvolles Leben, wovon er sich durch Ungerechtigkeit loskaufen könnte, freiwillig wählt) sind ihm die Würze, ohne welche ihm die feinsten Produkte des Geschmacks auf die Länge unschmackhaft werden müssen. Er bestimmt endlich die Rangordnung unter den verschiedenen Fächern des menschlichen Wissens nach ihrer Unentbehrlichkeit zur Veredlung der Menschheit. Da er diese Veredlung nur in der Quelle der Gerechtigkeit aufsucht: so ist ihm die Wissenschaft dieser Quelle, was auch sein bürgerlicher Beruf sein mag, unter allen die wichtigste, und er veredelt die besonderen Kenntnisse seines Berufs in dem Verhältnisse, als er dieselbe der Wissenschaft des allgemeinen Berufs der Menschheit genauer unterordnet. Sollten Sie an diesen Zügen, so unvollkommen dieselben auch unter meiner Darstellung ausgefallen sind, die Verwandtschaft des Geistes verkennen, die zwischen dem edleren Teile unserer Selbstdenker neben der auffallendsten Verschiedenheit ihrer Fächer und Vorstellungsarten stattfindet? Die Eintracht der Gesinnung zum Beispiel, zwischen Jacobi und Lessing, Spalding und Möser, Garve und Schiller, Kant und Wieland?

Sie. Diese Eintracht ist unverkennbar, und in ihren Erscheinungen das tröstlichste, erhabenste, merkwürdigste Schauspiel unter allen, die es für den menschlichen Geist geben kann. Ich begreife daher, wie so mancher menschenfreundlicherweise dabei stehenbleiben kann, und in dem-

selben das Ziel der Veredlung, das die Menschheit in ihren wenigen Auserwählten erreicht hätte, und den höchsten Grad der (intensiven) Kultur, der nichts weiter als Verbreitung seiner wohltätigen Einflüsse zu hoffen und zu wünschen übrig ließe, zu finden meint. In meinen Augen aber hat die Einhelligkeit der weltbürgerlichen Gesinnung so lange den Charakter der Zufälligkeit und Unzuverlässigkeit aller übrigen menschlichen Dinge, als ich dieselbe als die Wirkung gewisser, allen Weltbürgern selbst gleich unbekannter Triebfedern ansehen muß, über welche sich selbst diese Einträchtigen in dem Verhältnisse veruneinigen, als sie dieselbe näher kennenlernen wollen. Von dieser Uneinigkeit sind nur diejenigen unter ihnen ausgenommen, die keine Philosophen von Profession sind, das heißt, die es mit der Bestimmtheit der Begriffe nicht so genau nehmen. Diese finden in ihrer Gesinnung die letzten Gründe ihres Denkens und Wollens, ohne dabei einen Zirkel im Schließen zu vermuten. Die Reinheit und Lebhaftigkeit ihrer sittlichen Gefühle gibt ihren Maximen eine Evidenz, durch welche die gänzliche Dunkelheit, die über den Entstehungsgrund dieser Gefühle und die Bestimmungsgründe dieser Maximen liegt, zwar nicht aufgehoben, aber unbemerklich wird. Die Verschiedenheit der Formeln, in welche die Maximen dieser Männer eingekleidet sind, kann sie nicht beunruhigen, indem die von der Unbestimmtheit der Begriffe unzertrennliche Vieldeutigkeit der Worte der Phantasie freie Hand läßt, auch in die verschiedensten Formeln ein und ebendasselbe Gefühl hineinzulegen. Man kann es daher auch diesen Männern nicht verdenken, wenn sie die Fehde über die Prinzipien der Moralität für einen bloßen Wortstreit erklären, der ihnen, wo nicht die moralische Gesinnung der Philosophen von Profession, doch wenigstens alle schulgerechte Philosophie, welche sich mit den letzten Gründen beschäftigt, verdächtig macht. Allein sollten die streitenden

Philosophen weniger recht haben, wenn sie von jener Eintracht behaupten: daß sie wenigstens ebensosehr von der Verworrenheit der Begriffe als der Klarheit der Gefühle abhänge, mehr die Folge der abgebrochenen als der vollendeten Untersuchung sei, durch Vorurteile des Kopfes nicht weniger als durch Vorzüge des Herzens begünstigt werde, und die Bedürfnisse der sittlichen Kultur der Menschheit ewig unbefriedigt lassen müsse? Lebhaftigkeit des sittlichen Gefühls, verbunden mit Unbestimmtheit der Grundbegriffe kann zwar solche Selbstdenker vereinigen, die mehr Darsteller als Forscher sind; aber sie muß diejenigen entzweien, die mehr, oder auch nur ebensosehr Forscher als Darsteller sind. Je reiner das Gefühl dieser letzteren ist, desto weniger vermögen sie dasselbe mit einem anderen als einem durchgängig bestimmten Begriffe zu verbinden, und jeder unrichtige Begriff wird ihnen in dem Verhältnisse unerträglicher, je lebendiger ihr reines Gefühl ist.

Ich. Ebendieses Gefühl wird also unter den Forschern den bestimmten Begriff allmählich herbeiführen, den dasselbe einstweilen unter den Darstellern durch sich selber ersetzt.

Sie. Ich fürchte leider das Gegenteil. Die Vorurteile des Kopfes, welche in der Unbekanntschaft mit den letzten Gründen, die der menschliche Geist ewig suchen aber nie finden wird, gegründet sind, unterscheiden sich von den herrschenden Irrtümern, die den besten Willen der gewöhnlichen Menschen irreführen, nur durch die ungewöhnliche Gestalt, die sie in außerordentlichen Geistern annehmen, und unter welcher sie auch bei diesen die Aussprüche des sittlichen Gefühls verdrehen, und die Sanktion desselben für ihre eigenen Ratschläge erschleichen. Der Selbstdenker wird sie in dem Verhältnisse unentbehrlicher, wahrer und ehrwürdiger finden, je mehr es ihm Zeit und Mühe und Geschicklichkeit gekostet hat, zwischen ihren und seinen sittlichen Gefühlen Eintracht

zu erkünsteln, je weniger er sie für die Bestimmtheit seines Begriffs von dem Gegenstande jener Gefühle vermissen zu können glaubt. Die Philosophen von Profession werden ewig genau so viele entgegengesetzte Grundbegriffe von Sittlichkeit aufstellen, als es metaphysische Systeme gibt; und wenngleich die Schädlichkeit der durch dieselben verewigten und verbreiteten Irrtümer durch ihren Streit unter sich selbst gemindert wird, so wird sie doch dadurch keineswegs aufgehoben. Die Supernaturalisten, welche in dem naturalistischen Begriffe von Sittlichkeit die Prinzipien des Unglaubens, und die Naturalisten, die in dem supernaturalistischen die Prinzipien des Aberglaubens wahrnehmen, dürften beide recht haben, inwiefern das sittliche Gefühl jeder dieser Hauptpar eien durch den sittlichen Begriff der anderen empört wird. Freilich wird die praktische Anwendung jener theoretischen Prinzipien zum Vorteil des populären Aberglaubens und Unglaubens durch die in einer ungewöhnlichen Gesundheit des Herzens gegründete Inkonsequenz bei einigen wenigen vereitelt; aber sie wird auch desto mehr durch die Konsequenz des von beiden Krankheiten des Herzens angesteckten großen Haufens im Lehrstande unterstützt. Und wer kann leugnen, daß dieser letztere auf die Kultur des großen Haufens in allen anderen Ständen einen Einfluß behauptet, den die weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker schon darum nie erreichen können, weil ihre Gefühle nur von ihresgleichen, ihre Gedanken aber auch nicht einmal von diesen verstanden werden?

Ich. Ich bin von der bisherigen Unmündigkeit der philosophierenden Vernunft ebensosehr überzeugt, als davon, daß dieselbe aufhören muß, wenn es einst eine mündige Klasse der weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker geben soll. Wir haben bis jetzt noch keine Philosophie, wenn man unter diesem Namen die Wissenschaft, über deren Quellen, Elemente und

Grundbegriffe auch nur ihre vornehmsten Pfleger einig wären, verstehen, und wenn man denselben nicht mißbrauchen will, um ein unermeßliches Aggregat willkürlicher, unter dem Namen von Grundsätzen angenommener und angestrittener Voraussetzungen, halb entwickelter Begriffe, vieldeutiger Lehrsätze, sinnreicher Hypothesen, scharfsinniger Bemerkungen, witziger Einfälle und widersprechender Meinungen damit zu bezeichnen. Mir ist die Philosophie in eigentlicher Bedeutung nichts anderes, als die gemeinschaftliche Denkart der Weltbürger, die ebensowenig in bloßen gemeinschaftlichen Gefühlen, als in den verschiedenen einander widersprechenden Theorien, durch welche man diese Gefühle zu erklären suchte, bestehen kann. Die Existenz dieser Philosophie setzt freilich eine allgemeine Revolution in den Begriffen voraus, durch welche alles, was bisher nur von einzelnen Sekten als ausgemacht angenommen war, teils als unrichtig befunden, teils durch Ableitung seines bestimmten Sinnes aus etwas allgemein Ausgemachtem gegen die bisherige Vieldeutigkeit, die Quelle aller Mißverständnisse, gesichert werden muß. Allein der Zustand der philosophierenden Vernunft wird für ebendiese Revolution in dem Verhältnisse reifer, in welchem sich die weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker in ihren Gesinnungen ebensosehr gegeneinander annähern, als sie sich durch ihre Denkart voneinander entfernen. Der hohe Grad von Einhelligkeit, der in den bisherigen Schriften derselben in Rücksicht auf das von ihnen dargestellte sittliche Gefühl neben dem durchgängigen Widerstreit ihrer gedachten Prinzipien herrscht, und der ungeheure Kontrast zwischen jener Einhelligkeit und diesem Widerstreit, kann aus sehr begreiflichen Ursachen diesen Schriftstellern selbst weniger in die Augen fallen, als er sich ihren Geistesverwandten aus der eben jetzt angehenden Generation aufdringen wird, in deren Vorstellungsarten sich die entgegengesetzten

Philosophien ihrer Lehrer ebenso gewiß gegenseitig aufheben, als die sittlichen Maximen derselben sich einander unterstützen, beleben, verstärken werden. Je inniger die Eintracht ihrer Herzen und je teurer sie ihnen werden wird, desto unnatürlicher und desto unerträglicher werden sie die Uneinigkeit ihrer Köpfe über das große und heilige Eine finden müssen, das jener Eintracht zugrunde liegt. Die Einheit ihrer Maximen wird die Einheit der Grundsätze unentbehrlich, und eben dadurch auch unvermeidlich machen, und je öfter und genauer die Beweggründe ihrer Untersuchungen von dem Vereinigungspunkte ihrer Gefühle ausgehen werden, desto schneller und gewisser werden diese Untersuchungen endlich in einem Vereinigungspunkte ihrer Gedanken zusammentreffen. Alles bisherige Philosophieren konnte, da man über keine allgemeingeltenden ersten Grundsätze einig war, in nichts anderem als im Aufsuchen der Gründe zu Überzeugungen bestehen, die schon da waren, ohne daß man wußte, wie man zu ihnen gelangt war. Wie nun die Überzeugung, von der sich die Vernunft Rechenschaft zu geben sucht, so die Gründe zu denen sie gelangen kann; je lebendiger, wichtiger, reiner diese Überzeugungen, desto unverkennbarer muß sich die Quelle derselben offenbaren. Die denkende Vernunft kann unmöglich über dasjenige Problem mit sich selbst uneinig bleiben, das ihr die wollende vorlegt, und über kurz oder lang werden unsere weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker jede Denkart, oder, welches eins ist, jede Philosophie, welche die Gerechtigkeit aus was immer für einem groben oder feinen Eigennutz ableitet, ebenso unphilosophisch finden, als sie von jeher die Gesinnung, welche die Gerechtigkeit dem Eigennutze unterordnet, pöbelhaft gefunden haben.

Sie. Ich bezweifle den Einfluß der sittlichen Gesinnung auf die philosophische Denkart so wenig, daß ich

vielmehr behaupte, es könne in den Begriffen von Sittlichkeit, Freiheit, Recht und Religion nur genau soviel Wahrheit vorhanden sein, als dieselben durch das moralische Gefühl erhalten. Allein eben darum dürfte es die philosophierende Vernunft nie zu durchgängig bestimmten Begriffen von diesen Gegenständen, nie zu allgemeingeltenden Grundsätzen, und folglich auch nie zur Eintracht mit sich selbst auch nur in ihren edelsten Repräsentanten bringen können. Die bisherige Uneinigkeit dieser Repräsentanten über die Quelle des sittlichen Gefühls und den bestimmten Gegenstand desselben, beweist einleuchtend genug, daß der menschliche Geist, ohne zu wissen wie und wodurch, zu diesem Gefühle gelange, und daß nicht nur der gemeine Mann, sondern auch der Selbstdenker vom höchsten Range moralisch gesinnt sein könne, ohne den Grund seiner Gesinnung zu kennen. Das unbegreifliche, wenigstens bis jetzt noch nicht begriffene Etwas in uns, dem wir unsere sittlichen Gefühle zu danken haben, erweitert zwar die Grenzen unserer endlichen Kraft, aber hebt sie nicht auf, und reinigt unsere Begriffe, ohne daß dieselben jemals ganz rein werden können. Die Vernunft hat an der Veredlung unserer Überzeugungen keinen anderen Anteil, als den einer Ausführerin desjenigen, was sie im Heiligtume des Gewissens als bloße Zuschauerin wahrnimmt. In dem Augenblicke als sie diese Rolle vergißt, als sie begreifen will, was sich nur fühlen, deutlich einsehen, was sich nur klar empfinden läßt, — als sie sich auf den Thron des unbekannten Gottes in uns drängen will — zerfällt sie mit sich selbst, und ihre Wortführer trennen sich in Sekten, die durch ihre Zänkereien die klaren Aussprüche des sittlichen Gefühls verwirren, und die Grundwahrheiten der Moralität und der Religion zu bloßen Streitfragen herabwürdigen. Ich berufe mich auf die einzige Revolution, die einst durch Weltbürgersinn in der Denkart der

Philosophen bewirkt worden ist, und die freilich unter allen anderen die größte und wohltätigste war. Sie ging von dem sittlichen Gefühle eines einzigen Mannes aus, dessen Kopf dabei kaum ein anderes Verdienst hatte, als daß er das Organ seines Herzens war. Es war keine tiefere, noch weniger aber eine erschöpfende Einsicht in die letzten Gründe, wodurch sich Sokrates über alles, sowohl was die sogenannten Physiker seiner Zeit über die Grundursachen geträumt, als auch was die Sophisten über die Triebfeder der menschlichen Handlungen vernünftelt hatten, emporschwang; wodurch er dem Gange der philosophierenden Vernunft eine bessere Richtung gab, und der Stifter des schönsten Zeitalters der griechischen Philosophie ward. Sein Geständnis, daß er nichts wisse, war keine Tirade einer erkünstelten Bescheidenheit, sondern insofern buchstäblich wahr, als das philosophische Wissen in der Erkenntnis der letzten, und als solche allein zureichenden Gründe bestehen soll. Er nannte die ihrem Inhalte nach ebenso klaren, als ihren Gründen nach unbegreiflichen Aussprüche des sittlichen Gefühls Stimme Gottes, und Philosophieren hieß ihm sich selbst kennenlernen, nicht etwa um über die Gründe, sondern um über die Anwendung und Ausführung der göttlichen Gebote Aufschlüsse zu erhalten. Alles, was die Philosophie der Akademiker, Peripatetiker, Stoiker und Epikuräer Brauchbares, Veredelndes und Wahres aufgestellt hat, war Resultat des aus dem sokratischen Gesichtspunkte angestellten, oder, welches ebendasselbe ist, des durch sittliches Gefühl geleiteten Studiums der Einrichtung und Gesetze des menschlichen Gemüts; alles Streitige, Gefährliche, Grundlose und Ungereimte, was in den Lehren dieser Schulen enthalten war, erfolgte aus der Abweichung von jenem Gesichtspunkte, und aus dem leidigen Versuche das Unbegreifliche begreifen zu wollen.

Ich. Unstreitig! Allein diese Abweichung wurde unter anderem auch dadurch begünstigt, daß jener Gesichtspunkt auf keinen bestimmten Begriff gebracht war, und der leidige Versuch, von dem Sie sprechen, war und ist eine natürliche Folge des Unvermögens der unentwickelten Vernunft, das Begreifliche von dem Unbegreiflichen zu unterscheiden. Solange die philosophierende Vernunft nicht gewisse, im Hinaufsteigen letzte, und im Herabsteigen erste Gründe innerhalb des Gebietes des Begreiflichen entdeckt hat, und durch dieselben über die Grenzen dieses Gebietes mit sich selbst einig geworden ist, solange wird sie beim Aufsuchen jener Gründe bald diesseits bald jenseits der Grenzlinie herumschweifen, und in das bodenlose Land der Schimären geraten müssen. In der Sphäre der ihr ganz allein eigentümlichen Wirksamkeit kann es für sie durchaus nichts Unbegreifliches geben, und es kommt nur darauf an, diese Sphäre von derjenigen, auf welcher sie mit den Dingen außer ihr selbst in Verbindung wirkt, und zum Teil von denselben abhängt, unterscheiden zu lernen. Dieses ist aber nur durch mannigfaltige und langwierige Versuche möglich, durch welche sich ihre Kräfte erst entwickeln und offenbaren müssen, und bei welchen sie von keinen durchgängig bestimmten Prinzipien (die nur der späte Erfolg jener Versuche sein können) geleitet wird. Im nächsten Jahrhundert dürfte es wohl keinem Philosophen von Profession mehr ein Rätsel sein, daß seine Vorfahren, welche gegenwärtig der Vernunft das Vermögen letzte Gründe zu finden absprechen, sowohl als die, welche ihr dasselbe einräumen, beide recht hatten, und daß ihre Überzeugungen nur durch ein Mißverständnis in Widerspruch gesetzt wurden. Man wird darüber einig sein, daß es auch für die Vernunft auf dem Gebiete der Erfahrung, auf welchem sie die Erscheinungen der Natur zu erforschen

hat, keine schlechterdings letzten Gründe geben könne; daß jeder von ihr auf demselben entdeckte verhältnismäßig letzte Grund die künftige Entdeckung eines höheren, von dem er selbst nur eine Folge ist, vorbereite; und daß ihr daher die Erfahrung, als ein unendlicher Wirkungskreis, zum eigentlichen Fortschreiten ins Unendliche angewiesen sei. Allein man wird sich auch über die Behauptung und Anerkennung eines reinen Gebietes der Vernunft, so abenteuerlich jetzt noch die Benennung desselben klingen muß, verstehen gelernt haben; indem man auf diesem Gebiete nichts als die Selbsterkenntnis der Vernunft, das heißt die Wissenschaft der ihr eigentümlichen, in ihrer Natur bestimmten Handlungsweise, und des Verhältnisses derselben zu den übrigen ihr untergeordneten ursprünglichen Vermögen des Gemüts, aufsuchen und finden wird. Auf diesem Gebiete muß es schlechthin letzte Gründe, und unter diesen ein höchstes Gesetz geben, das den bestimmten und unveränderlichen Charakter der Vernunft ausmacht, von dem uns bisher nur das deutliche Bewußtsein gefehlt hat. Dieses Gesetz, welches, inwiefern es dem Willen Vorschriften gibt, das moralische heißt, und das sich in dieser Eigenschaft durch ein mehr oder weniger lebhaftes Gefühl in einem klaren aber undeutlichen Bewußtsein von jeher angekündigt hat und immer ankündigen wird, wurde und wird durch jeden Begriff mehr oder weniger verkannt, der nicht der durchgängig bestimmte, oder, welches ebensoviel heißt, der nicht aus dem reinen Gebiete der Vernunft geschöpft ist, einem Gebiete zu dessen Entdeckung alle gelungenen und mißlungenen Versuche der philosophierenden, oder eigentlicher Philosophie suchenden Vernunft, von Sokrates bis auf Kant, unentbehrlich waren.

Wenn Sokrates, anstatt den göttlichen Willen

lediglich in dem sittlichen Gesetze aufzusuchen, dieses aus jenem geschöpft zu haben meinte; wenn Plato und Zeno die Sittlichkeit nicht in der Unterordnung, sondern in der Unterdrückung, — Epikur und Aristoteles hingegen in einem bloßen Mittel der Befriedigung des eigennützigen Triebes bestehen ließen: so war dieses die natürliche Folge desjenigen Mangels an bestimmten Begriffen von der Vernunft und dem Verhältnisse derselben zur Sinnlichkeit, der nur sehr spät, und nicht ohne die vorhergegangenen Mißverständnisse, Streitigkeiten und Untersuchungen, die er veranlaßte, aufgehoben werden konnte. Allein, wenn Sokrates den vernünftigen Geist im Menschen für eine göttliche Natur, und insofern das sittliche Gesetz für den natürlichen Willen dieses Geistes erklärte; wenn Plato und Zeno die Forderungen der Sinnlichkeit, inwiefern sie in der Person des Tugendhaften den Forderungen der Vernunft gemäß sind, mit diesen letzteren verwechselten, und insofern bei dem zu unterdrückenden sinnlichen Triebe nur die unsittlichen Äußerungen desselben vor Augen hatten; und wenn Epikur und Aristoteles die Sittlichkeit für das einzige Mittel zur Glückseligkeit hielten, das von dem Willen des Menschen abhängt, und insofern nur derjenigen Glückseligkeit den Rang der wahren einräumten, die eine Folge des sittlichen Willens ist: so erkenne ich an dieser ihrer Denkart den einstweilig guten Erfolg des Versuches der philosophierenden Vernunft, den großen Gegenstand des sittlichen Gefühls auf dem einzig möglichen Wege, das heißt durch Aufsuchung der Ursache jenes Gefühls, kennen, und denselben von allem, was zum Nachteil der moralischen Kultur damit verwechselt werden könnte, unterscheiden zu lernen. Solange nun jene Ursache, ich will nicht sagen unbekannt, sondern auch nur in einem ihrer eigentümlichen Merkmale verkannt, und folglich jener Versuch

der philosophierenden Vernunft unvollendet ist; solange sind alle verschiedenen Begriffe von der Sittlichkeit, bei allem was in ihnen Wahres zerstreut liegt, gleichwohl, insofern sie für die Grundbegriffe gehalten werden, gänzlich unwahr; alle angeblich wissenschaftlichen Prinzipien, indem sie für die letzten gelten, Quellen des Irrtums; alle Theorien der Sittlichkeit, insofern nicht Inkonsequenz ihre praktische Anwendung vereitelt, sittenverderblich — indem jeder nicht durchgängig bestimmte Begriff vom sittlichen Gesetze seiner Natur nach entweder zum Mystizismus oder zum Libertinismus führen muß. Während dieser Periode befinden sich die weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker im Stande der mehr oder weniger rohen Natur, in welchem sie sich einander über ihre wichtigsten Gedanken mißverstehen, das künftige Prinzip ihrer Vereinigung als eine bloße Streitfrage behandeln, und das, was jedem unter ihnen das heiligste ist, unaufhörlich angreifen und verteidigen müssen. Mit ihrer künftigen Einhelligkeit über letzte Prinzipien beginnt ewiger Frieden unter ihnen über das eine, was der Menschheit not, und worüber bloß zu meinen und zu streiten der Menschheit schimpflich ist, beginnt Philosophie als Wissenschaft und als natürliche Denkart der Weltbürger, beginnt ein Stand der Gesellschaft unter den Weisen und Guten, der auf keinem sinnlichen und eben darum auch vorübergehenden Interesse, auf keiner Ähnlichkeit in den Temperamenten, Neigungen, und äußeren Bedürfnissen, auf keiner willkürlichen Verabredung, mit einem Worte, auf nichts Zufälligem und Veränderlichem, sondern lediglich auf dem wesentlichen Charakter der Menschheit, in der Quelle aller Einhelligkeit, in der reinen Vernunft gegründet sein wird.

Sie. Und sollte diese reine Vernunft kein bloßes Abstraktum sein und bleiben, das außer einer erkünstelten Idee nirgendwo vorhanden ist? Wird nicht

die wirkliche Vernunft durch Klima, Organisation, Temperament, Erziehung, Regierungsform, Leidenschaften usw. so verschiedentlich modifiziert, daß sie in jedem Menschen eine besondere Individualität hat?

Ich. Sollten wohl die weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker einst nicht auch vorzüglich darüber einig werden, daß reine Vernunft kein bloßes Abstraktum, sondern etwas sehr Wirkliches, daß sie eben in ihrer Reinheit die einzige wahre Triebfeder des Selbstdenkens und Selbstwollens sei; daß es schlechterdings keine sittliche Handlung geben könne, als welche durch diese Vernunft geschieht; daß sie das einzige sei, was im Menschen nicht modifiziert werden darf, und sich auch nicht modifizieren läßt; das einzige, was die Menschheit über bloße Tierheit erhebt, was ihr Personalität, und mit derselben ein Gesetz gibt, das unter jedem Klima gelten soll, von dem kein Temperament loszählen kann, vor dem alle Neigungen verstummen müssen, und wodurch Pflicht und Recht ihr Wesen, das heißt, ihre Erhabenheit über jede Ausnahme, ihre Überlegenheit über alle Begierden, und ihren Vorrang über alle anderen Güter, das Leben selbst nicht ausgenommen, mit einem Worte, alle diejenigen Merkmale erhalten, an welchen sie von allen Weisen und Guten von jeher erkannt worden sind?

Weder die klimatische, noch die organische, noch die politische, noch irgendeine andere zufällige Verschiedenheit in den Vorstellungsarten der Menschen hat die Einhelligkeit der Logiker und Mathematiker über gewisse wesentliche Lehrsätze ihrer Wissenschaften verhindern können. Wenn in der Mathematik die Bestimmtheit der Begriffe, und mit derselben das allgemeine Gelten der Sätze durch die Anschaulichkeit ihrer Gegenstände befördert wird, so muß hingegen die Logik dieses Vorteils gänzlich entbehren; während der bestimmte Begriff von der Sittlichkeit, wenn er

einst errungen sein wird, durch das sittliche Gefühl diejenige Evidenz erhalten wird, welche den Aussprüchen dieses Gefühls jederzeit und überall eigentümlich ist, und die ihnen nur durch die bisherigen unbestimmten Begriffe der Philosophen streitig gemacht werden konnte.

Die Eintracht der Selbstdenker, die ich als die Epoche der Mündigkeit der philosophierenden Vernunft erwarte, verliert das Befremdende einer schwärmerischen Hoffnung, sobald man bedenkt, daß sie lediglich nur dasjenige betreffen soll, was an und für sich selbst keine Verschiedenheit der Meinung, oder vielmehr gar kein Meinen zuläßt, außer insofern es verkannt wird; dasjenige, wozu in jedem Menschen die natürliche Anlage auf ebendieselbe Weise vorhanden sein muß, wenn er Mensch sein soll; dasjenige, dessen vollendete Erkenntnis keine unmögliche Einsicht in das Wesen eines Dinges an sich, sondern nichts weiter als eine lange genug fortgesetzte Aufmerksamkeit des menschlichen Geistes auf seine eigenen Handlungen, und die durch dieselbe sowohl als durch die Uneinigkeit der philosophierenden Vernunft mit sich selbst herbeigeführte Bekanntschaft mit den ursprünglichen und allgemeinen Gesetzen des menschlichen Vorstellungs-, Erkenntnis- und Begehrungsvermögens voraussetzt.

Sie. Ich kann mir diese Einhelligkeit nicht ohne allgemeingeltende Formeln denken. Und sollten diese, wenn sie auch an und für sich selbst möglich wären, bei dem natürlichen Fortschreiten des menschlichen Geistes fortdauern können, ohne nicht eben dadurch in Glaubensartikel auszuarten, durch welche die Freiheit endlich auch in dem einzigen Zufluchtsorte, wo sie sich noch zuweilen gegen Zwang sicher befand, in ihrem innersten Heiligtume beeinträchtigt, und die Denkkraft durch die Philosophen an die Fesseln geschmiedet würde, mit denen ihr der geistliche und weltliche Despotismus bisher vergebens gedroht hat?

Ich. Ich kann mir keinen Sprachgebrauch ohne wirklich allgemeingeltende Zeichen der Gedanken denken. Das allgemeine Gelten eines Ausdrucks ist eine natürliche Folge von der Bestimmtheit seines Sinnes, und findet daher bei allen Begriffen, deren Gegenstände durch Anschauung und Erfahrung bestimmt werden, in allen Sprachen statt. Wenn die philosophierende Vernunft die durchgängig bestimmten Begriffe von Sittlichkeit und von den letzten Prinzipien ihres eigentümlichen Wissens erworben haben wird: dann werden auch die Ausdrücke, durch welche jene Begriffe bezeichnet werden, ohne alle willkürliche Verabredung nur einen einzigen Sinn haben. Die einmal gefundenen letzten Vernunftgründe bestimmen die Grenzen der Begreiflichkeit, über welche hinaus aufwärts kein Fortschreiten, außer in das Gebiet des Unsinns, möglich ist, in welches sich die philosophierende Vernunft bisher so oft verirren mußte, und wodurch die Fortschritte derselben abwärts auf den unermeßlichen Feldern des Begreiflichen bisher so sehr verzögert wurden. Das Vermögen über jene Grenzen hinauszugehen, ist Zügellosigkeit in Unwissenheit gegründet, ein bloßes Unvermögen, das der Freiheit Abbruch tut. Die Vernunft dient, wenn sie fremden Gesetzen gehorcht; und dieses ist ihr so lange unvermeidlich, als sie ihre eigenen Gesetze von den Gesetzen der physischen Natur entweder gar nicht, oder nur durch Gefühle, nur durch undeutliche Vorstellungen zu unterscheiden vermag. Die Freiheit der Selbstdenker kann so wenig als die politische mit der Anarchie zusammen bestehen, welche bisher unter ihnen geherrscht hat, und die noch heutzutage von den meisten unter ihnen für das Palladium ihrer Freiheit gehalten wird. Die Stifter oder Verbesserer der verschiedenen einzelnen Systeme herrschten und herrschen noch über eine gewisse Anzahl von anderen Selbstdenkern durch die Überlegenheit

ihrer Talente, so wie sie selbst durch den Zufall beherrscht sind, der doch immer eigentlich den letzten Grund enthielt, warum sie die Vernunft lieber auf diese als auf eine andere Weise, lieber skeptisch als dogmatisch, naturalistisch als supernaturalistisch, materialistisch als spiritualistisch usw. mißverstanden haben. Ja, mein Freund, Zufall war das einzige gemeinschaftliche höchste Prinzip aller bisherigen Philosophie, und wird es so lange bleiben, als sich unsere Selbstdenker über kein anderes, oder, welches ebensoviel ist, solange sie sich über ihre gemeinschaftliche Vernunft nicht vereinigt haben werden, zwischen welcher und dem Zufalle kein Mittelding denkbar ist. Wer nicht Zeit, Lust oder Kräfte hat, diesem leidigen Anführer unter dem Namen der philosophierenden Vernunft durch die Labyrinthe der Spekulation zu folgen, der wird von ihm unter dem Namen des gesunden Menschenverstandes auf der breiten Heerstraße der Vorurteile fortgetrieben, auf welcher dieser blinde Despot des menschlichen Geschlechts durch Erziehung, Gewohnheit, politisches Bedürfnis, Staatsräson, symbolische Bücher, unfehlbare Kirchen, stehende Kriegsheere, und wie seine übrigen Satrapen noch heißen mögen, diejenige Einheit der Überzeugungen erzwingt, auf welche die Philosophie des großen Haufens so stolz ist; jene Philosophie, die, indem sie die nächsten Gründe für die letzten annimmt, mit Recht die populäre heißt.

Sie. Ich fürchte, dieser große Haufen, zu welchem wir den größten Teil auch der arglosen, wohlmeinenden Gelehrten — in Rücksicht auf ihre Köpfe, und einen nicht unbeträchtlichen Teil vorzüglicher Köpfe — in Rücksicht auf ihre Herzen zählen müssen, wird sich im ganzen genommen immer selbst gleich, und durch ihn die Philosophie, die es bei den nächsten Gründen bewenden läßt, immer die herrschende bleiben. Gesetzt auch, daß die Vernunft in ihrem alten Kampfe mit dem Zu-

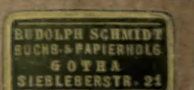
fall den bis jetzt unerhörten Sieg daontrage, daß sie in einer kleinen Anzahl von Weisen über die Prinzipien ihres Denkens und Wollens mit sich selbst einig werde. Von diesem Zeitpunkt an werden die Schriften dieser wenigen den talentvollen Egoisten sowohl als den gewöhnlichen Schwachköpfen in dem Verhältnisse unverständlicher und ungenießbarer geworden sein, als beide in denselben die Spuren ihrer eigenen Gesinnung und Denkart vermissen, als sie es unmöglich finden werden, der ungeschmeidigen Sprache der Weltbürger auch nur hin und wieder ihre unbestimmten und willkürlichen Begriffe unterzuschieben, und die reinen Grundsätze derselben auf ihre unreinen Maximen zurückzuführen. Außer dem kleinen Kreise, aus dem sie hervorgegangen sind, unbenutzt und ungelesen, werden sich die reifen Produkte der mit sich selbst einverstandenen Vernunft in dem Strome der beliebten Lektüre zum Nutzen und Vergnügen verlieren, und nur einem kleinen Teile des lesenden Publikums durch das Geräusch bekannt werden, das ihre Anklage und Verurteilung vor dem Richterstuhle der herrschenden Vorurteile verursachen dürfte.

Ich. Ich verbitte mir jede Folgerung von dem, was geschehen mußte, da die weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker nur durch Gefühle einig waren, auf das, was geschehen wird, wenn sie durch Begriffe einig sein werden; von dem, was geschah, solange sie einander entgegen arbeiten mußten, auf das, was geschehen wird, wenn sie ohne Verabredung einander unterstützen werden; von dem, was geschah, solange sie sich in dem Verhältnisse voneinander entfernen mußten, als sie über ihre gemeinschaftlichen Gefühle schärfer nachdachten, auf das, was geschehen wird, wenn selbst die Verschiedenheit ihrer besonderen Gesichtspunkte den großen gemeinschaftlichen, dem alle besondere untergeordnet sind, in helleres Licht setzen, und die Verschiedenheit ihrer Talente, Temperamente, Kenntnisse und individueller Vorstellungsarten

nur dazu dienen wird, die Allgemeinheit, Einheit und Fruchtbarkeit ihrer Prinzipien zu bestätigen und den Einfluß derselben zu erweitern. Bei allen bisherigen, die Elemente und Quellen der menschlichen Überzeugungen betreffenden Schriften, waren Abschweifungen ins Gebiet des Unbegreiflichen unvermeidlich, daher ihre Dunkelheit; liegen zuletzt willkürliche Voraussetzungen zugrunde, daher ihre Ungewißheit; wurde das Auszumachende durch das Unausgemachte, das zu Bestimmende durch das Unbestimmte, das zu Erweisende aus dem Unerwiesenen, in ewigem Zirkel dargetan, daher ihre Trockenheit, Subtilität und Weitschweifigkeit; lauter Übel, die mit dem Mangel, der sie veranlaßt hat, von selbst aufhören müssen. Man wird auf den Feldern der Spekulation nur sehr wenig mehr zu tun haben, wenn das auf Geratewohl vorgenommene Herumirren auf denselben ebenso unmöglich als vergeblich sein wird, indem durch die endlich entdeckten letzten Prinzipien der Naturzweck jenes Herumirrens erfüllt ist. Das Geschäft der philosophierenden Vernunft auf dem Gebiete der Metaphysik wird auf immer beschlossen sein, und das ganze Verdienst, das sich Selbstdenker um diese, in ihrem Inhalt alsdann vollendete Wissenschaft, werden erwerben können, wird in der Kürze, Simplizität, Bestimmtheit, mit einem Worte in den Vorzügen der Darstellung bestehen, durch welche eine Wissenschaft, die zu den unentbehrlichsten Vorkenntnissen jedes Gelehrten ohne Ausnahme gehört, auch der gewöhnlichsten Fähigkeit eines jeden angemessen sein wird. Die Wissenschaft der letzten Prinzipien, die gegenwärtig auch von denen, die die Möglichkeit derselben zugeben, für das Nonplusultra philosophischer Spekulation gehalten wird, wird, als Elementarphilosophie, die unentbehrlichste, aber auch die leichteste und gemeinste unter den eigentlichen Wissenschaften, diejenige werden, in welcher es kein

Selbstdenker dem anderen zuvortun kann, und von welcher der letzte, der dieses Namens wert ist, genau soviel als der erste zu wissen vermag. Mystizismus und Libertinismus, Despotismus und Anarchie werden an den bisherigen unbestimmten und unrichtigen Grundbegriffen der mit sich selbst uneinigen und unmündigen Vernunft die einzige Schutzwehr verlieren, hinter welcher sie sich bisher gegen gutgesinnte Selbstdenker zu verteidigen vermochten; sie werden sich nicht, wie gegenwärtig, durch ebendieselben Waffen schützen können, durch welche sie der Rechtschaffene angreift; und dieser wird nicht mehr genötigt sein, Zügellosigkeit durch Sklaverei, die Freiheit der Presse durch den Zwang derselben, Indifferentismus durch Intoleranz, und umgekehrt, einzuschränken, um sich gegen beide zu wehren. Aberglauben und Unglauben werden freilich nicht aus der Welt, aber gewiß aus der Denkart der weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker verbannt sein, in welcher sie bisher nur unter der Maske der Sittlichkeit Schutz fanden, und welche, da sie mit sich selbst einig geworden ist, und durch diese Einigkeit überwiegende Stärke gewonnen hat, zwar nie allen Einfluß jener beiden Übel, aber nach und nach die Herrschaft aufheben wird, in welche sich diese Ungeheuer bisher über die moralischen Angelegenheiten der Menschheit geteilt haben.

Sie. Mein Herz ist auf Ihrer Seite. Allein mein Kopf? — Ich glaube auch dieser würde folgen, wenn Sie mir unter unseren weltbürgerlich gesinnten Schriftstellern auch nur ein Paar aufweisen könnten, das über die letzten Gründe seiner gemeinschaftlichen Gesinnung gleichdenken wird.


RUDOLPH SCHMIDT
BUCHB.- & PAPIERHDLG.
GOTHA
SIEBLEBERSTR. 21

